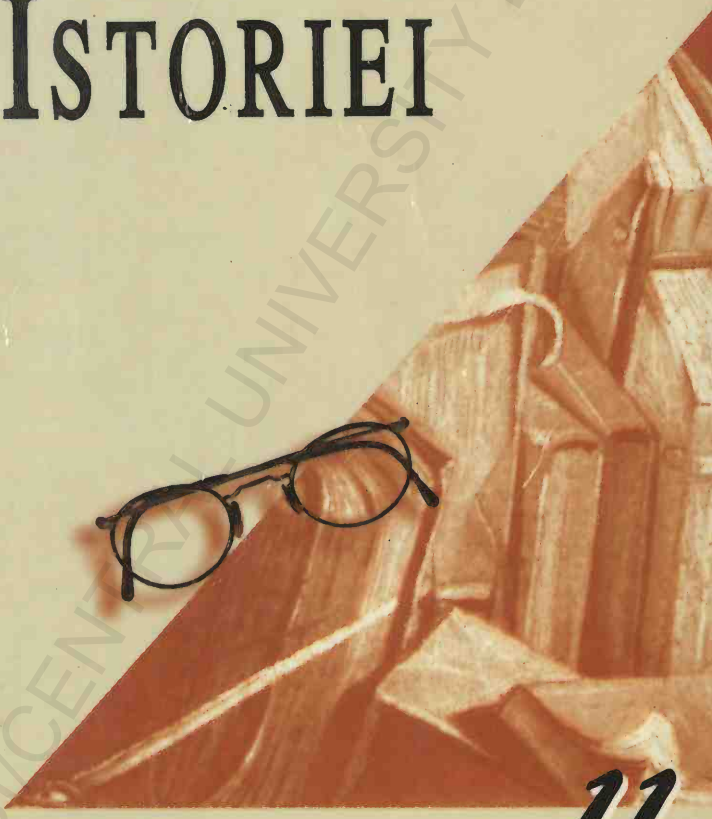
II-18.998

François FURET

ATELIERUL ISTORIEI



11

CORINT

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBL. CENTR. UNIV.
M. [illegible] IAŞI
[illegible]
II-18.998

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

François Furet

ATELIERUL ISTORIEI

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Redactor:
Radu Badale

Coperta:
Walter Riess

Tehnoredactare computerizată:
Lili Gaibăr

François Furet
L'ATELIER DE L'HISTOIRE
© Flammarion, 1982

Toate drepturile asupra acestei versiuni
în limba română sunt rezervate Editurii CORINT

ISBN: 973-653-305-0

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I 18-998

FRANÇOIS FURET

ATELIERUL ISTORIEI

Cuvânt înainte: Şerban Papacostea
Traducere: Irina Cristea

107356
B.C.U. - IASI

CORINT
Bucureşti, 2002

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

22.10.2002
B.C.U. ... ISTORIE
Bc 107356

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUVÂNT ÎNAINTE

În neîntrerupta înnoire a gândirii istorice, a metodelor și a tehnicilor de investigare a trecutului, din Antichitate până astăzi, secolul al XX-lea s-a remarcat prin extraordinara extindere a orizontului istoriografic și, concomitent, prin adaptarea și îmbogățirea permanentă a utilajului mental și material folosit de practicanții „meșteșugului istoric". În fruntea acestei înnoiri s-a aflat istoriografia franceză, iar, după Primul Război Mondial, inițiativa împrospătării masive a problematicii și a formulelor de investigare a trecutului a revenit curentului grupat în jurul revistei *Annales d'histoire économique et sociale*, inițiat de doi istorici cărora viitorul avea să le rezerve o largă notorietate.

Istoria socială și economică nu era o noutate la data când Marc Bloch și Lucien Febvre au luat inițiativa înființării unei noi reviste. O publicație cu titlu asemănător apăruse anterior în Germania. Nouă însă era concepția care a inspirat activitatea inițiatorilor revistei *Annales* și a celor care li s-au alăturat ulterior. Treptat, cercetarea s-a extins la ansamblul științelor sociale, în înțelesul cel mai larg al cuvântului: statistică, istorie rurală, cercetată sub raportul tehnologiilor, al arheologiei agrare, istoria prețurilor, urmărită serial, demografia — curbe și deplasări de populație —, istoria tehnicii, raportul între ambianță geografică și societate, alimentația, psihologia socială, mentalitățile, antropologia în toată amploarea pe care i-a conferit-o cercetarea modernă. Așadar, sub impulsul noului curent, istoria s-a extins în toate direcțiile supuse cercetării de științele

sociale, lărgind considerabil orizontul istoriografiei contemporane. În chip firesc, la capătul acestei evoluții împlinite în curs de câteva decenii, la ultima metamorfoză a titlului ei, în 1994, revista întemeiată de Marc Bloch și Lucien Febvre a primit numele de *Annales. Histoire et Sciences Sociales.*

După sfârșitul celei de a doua conflagrații mondiale, marxismul a cunoscut în Franța un puternic reviriment, susținut de nu mai puțin puternica afirmare a Partidului Comunist Francez, de strictă obediență față de partidul tutelar sovietic. Pe temeiul acestei influențe politice considerabile s-a dezvoltat o puternică tendință de încadrare a cercetării istorice în tiparele preceptelor marxist-leniniste.

La confluența dintre aceste două curente istoriografice, nu lipsite de afinități originare, se situează opera lui François Furet.

După o adolescență întârziată în rândurile partidului comunist, din care a ieșit „încărcat cu o masă de amintiri mai mult sau mai puțin vinovate" — după propria sa mărturisire —, tânărul François Furet și ceilalți, care urmaseră aceeași cale, au găsit în „școala" de la *Annales*, care între timp se impusese și pe plan oficial, prin crearea unei noi secții, a șasea, la *École pratique des Hautes Etudes*, „oaza providențială" unde își putea desfășura vocația istorică liberi de constrângeri ideologice. Sintetizându-și reflecțiile cu privire la curentul istoriografic întemeiat cu o jumătate de secol în urmă, în care s-a integrat după „evadarea" sa dintr-un câmp dogmatic, François Furet consideră că cea mai sigură și sintetică interpretare a noului curent nu poate veni decât din înțelegerea raportului său cu științele sociale.

Domeniul de cercetare primordial al tânărului istoric a fost *Revoluția franceză*, căreia i-a consacrat câteva lucrări înnoitoare sub raportul tematicii și al interpretării. Intrarea în acest vast teren de cercetare al istoriografiei franceze și universale, supus permanent reinterpretării prin modificarea opticii

conceptuale și politice, a fost lucrarea *Structures et relations sociales à Paris au XVIIIe siécle* (1961), penetrantă analiză a realităților sociale din orașul care avea să devină centrul celei mai mari convulsiuni revoluționare europene. Viziunea nouă, „revizionistă", asupra revoluției franceze e cuprinsă într-o lucrare întocmită în colaborare cu Denis Richet, care surprinde alunecarea curentului novator în Franța, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, de la inițiativa reformatoare a unor elite aparținând celor trei „stări" ale Vechiului Regim la intrarea în scenă, puternică și durabilă, a „maselor", care au radicalizat mișcarea și au îndepărtat-o de la cursul ei originar. Au urmat alte câteva lucrări de referință consacrate aceleiași teme: *Le catéchisme révolutionnaire* (1971), *Critique de la Révolution Française* (1978), *Marx et la Révolution Française* (1986). Împreună cu Mona Ouzouf, François Furet a condus lucrarea *Dictionnaire critique de la Révolution Française* (1988, patru volume). Economie, societate, evoluție demografică, mentalități și alte teme centrale ale istoriografiei curentului inspirat de revista *Annales* se regăsesc în noua viziune asupra *Revoluției franceze* care a rezultat din cercetările îndelungate ale istoricului.

Atelierul istoriei este o culegere de studii cu tematică diferită care reflectă preocupările variate ale lui François Furet, de la problematica teoretică cu privire la istoriografie la realitățile lumii contemporane, de care istoricul se dovedește a nu fi străin.

Primul despărțământ al lucrării discută câteva aspecte capitale ale istoriografiei franceze a secolului al XX-lea. Trecere în revistă amplă a transformărilor demersului istoriografic în tranziția de la istoria-narațiune — tratare numită peiorativ „evenimențială", având în centru cu precădere faptul politic —, la istoria cu largă deschidere spre științele sociale, în care evenimentul lasă locul structurilor, realităților economico-sociale, urmărite unde e posibil cu metode cantitative, în optica

„duratei lungi" („la longue durée" care domină lucrările lui Fernand Braudel). Cu alte cuvinte, se trece de la istoria tradițională, în care personalitățile și evenimentele evoluează liber pe scena istoriei, la istoria dominată de determinările sociale, care limitează libertatea de acțiune. Narațiunea, care privilegiază faptul politic, încadrat temporal, lasă tot mai mult locul factorilor de adâncime, interdependențelor sociale și determinărilor economice, comportamentelor colective care condiționează și dirijează deciziile doar aparent libere ale interpreților individuali ai desfășurării istorice.

Între istoria-reconstituire și istoria-interpretare, autorul optează hotărât pentru a doua modalitate de abordare a trecutului. Faptul istoric, fetișizat de istoricii erudiți, e limitat ca semnificație când nu e de-a dreptul nesemnificativ, oricât de exact ar fi fost reconstituit cu mijloacele erudiției; el nu se poate substitui, ca țel final, efortului de reconstituire a problematicii căreia îi aparține.

Reacțiilor venite îndeosebi din lumea anglo-saxonă față de „noua istorie", pe care a reprezentat-o și a îmbogățit-o considerabil, istoricul francez le-a răspuns categoric și chiar pasional, începând însă prin a defini cele două opțiuni fundamentale: „e întotdeauna util, pentru claritatea raționamentului, să considerăm extremele: de o parte istoria-perioadă, narațiunea cronologică, reconstituirea faptului trecut, empirismul „faptelor", în opoziție cu ideile preconcepute. De cealaltă parte, istoria-problemă, examenul analitic al unei singure chestiuni de-a lungul unor perioade considerate eterogene, interpretarea a ceea ce a fost prin prisma unei teorii sau a unei idei. Această opoziție teoretică desemnează spațiul de oscilare al disciplinei de astăzi, în interiorul mutației generale determinate de lărgirea curiozităților ei și a câmpurilor ei de cercetare."

Iluzoria precizie a faptului istoric individual e încă mai mult relativizată de inevitabila sa integrare în optica prezentă a

istoricului. Constatarea e un argument în plus, în viziunea lui François Furet, în favoarea trăirii intelectuale a istoricului în prezent, sursă indispensabilă pentru înțelegerea cuprinzătoare a trecutului. Pe drept cuvânt el respinge categoric argumentația celor care ocolesc istoria contemporană sub pretextul că i-ar lipsi perspectiva timpului scurs. Realitatea prezentă îi oferă istoricului — afirmă el — „în stare naturală problema centrală a analizei istorice: aceea a schimbării și a interpretării schimbării." Pericolul pentru istoricul care contemplă realitatea prezentă vine de la posibila sa angajare preferențială, iar avantajul decurge din posibilitatea de a înțelege pe viu constrângerile care modelează devenirea istorică și, totodată, „ambiguitatea acțiunii", adică posibilitățile multiple de dezvoltare istorică pornind de la o anumită situație. E ceea ce istoricul numește în repetate rânduri „libertatea" istoriei, capacitatea ei de a alege în mers în fiecare situație, între multiple soluții. Adept fervent al acestei „libertăți", istoricul condamnă construcțiile *a posteriori,* care postulează „necesitatea" determinantă a singurei opțiuni posibile.

Observația concentrată asupra lumii contemporane i-a oferit istoricului posibilitatea de a aprofunda atât relativizarea istoriei, cât și cea a cunoașterii istorice. „Mutația centrală a istoriei, în ultimii cincizeci de ani, a fost urmarea extinderii acestui tip de cunoaștere — istoria prelungită prin științele sociale (n.n.) — la întreaga omenire și, deci, a relativizării istoriei europene și vest-europene." Extindere care, inevitabil, lărgește orizontul istoricului și, în același timp, îl silește să compare realitățile ei în actualitate și în retrospectivă.

Studiile variate cuprinse în volumul de față se încadrează în eșafodajul de idei dezvoltate în substanțialul său text preliminar. Sub titlul *Istoria astăzi,* autorul discută locul structuralismului în gândirea franceză contemporană, principiile metodei cantitative și aplicarea ei la studiul istoriei, raportul

dintre istoria-narațiune și istoria-idee, extinderea orizontului istoriografic prin întrepătrunderea dintre sfera istoriei și cea a etnologiei. Un alt grup de studii, intitulat *Istoria în cultura clasică*, e consacrat evoluției istoriografiei europene în tranziția de la *Renaștere* la *Epoca luminilor*. Convins de caracterul benefic al confruntării dintre istorie și actualitate pentru înțelegerea curpinzătoare a realităților sociale, istoricul și-a orientat observația și spre unele dintre realitățile lumii contemporane. Pe o linie de continuitate cu gândirea politică franceză a secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, el a încercat, în grupajul de studii intitulat *America și ideea democratică*, să pătrundă realitățile lumii nordamericane actuale, îndeosebi evoluția contemporană a ideii de egalitate, după ce a supus investigației viziunea intelectualității franceze din *Epoca luminilor* și a *Revoluției* asupra aceleiași lumi. Ultimul grup de studii, *În jurul istoriei evreiești contemporane*, încearcă să descifreze câteva aspecte ale unei istorii deosebit de complexe, între care nu cel mai puțin însemnat este crearea statului Israel, produs al îmbinării unei idei religioase ancestrale cu un act de voluntarism contemporan.

Volumul *Atelierul istoriei*, produs târziu al curentului inaugurat de revista *Annales*, extinde orizontul istoriografiei contemporane care încorporează viziunea originală a lui François Furet.

Șerban Papacostea,
membru corespondent
al Academiei Române

PREFAȚĂ

Istoricii generației mele au avut o viață norocoasă. Au găsit cu ușurință posturi universitare, au avut timp pentru a scrie și a citi, au avut presă bună, în Franța și în străinătate, și, de altfel, formează un mediu relativ omogen, întreținând unii cu alții relații mai degrabă bune decât proaste. Aceasta pentru că sunt moștenitorii unei istorii a istoriei care este, la rândul ei, o istorie norocoasă. Reînnoită între cele două războaie mondiale de către *Anale*, a căror „Școală" s-a constituit în jurul lui Marc Bloch și Lucien Febvre, vechea disciplină a găsit, în anii '50 și '60, un soi de unanimitate în rândul istoricilor de vârsta mea, sub forma unei consimțiri colective la retragerea granițelor sale tradiționale și a deschiderii de șantiere „istorice" în toate sectoarele banalizate până atunci de alte tipuri de cunoaștere, precum științele sociale. Breasla nefiind înclinată nici către epistemologie, nici către istoria propriei istorii, această unanimitate triumfătoare i-a fost cel mai adesea suficientă; ea continuă, de altfel, să anime o cercetare foarte activă, uneori strălucită. Dar implică totodată, prin definiție, o explodare aproape infinită a practicilor științifice: sociologia unanimității ascunde o epistemologie a fărâmițării. Acest contrast încerc să-l aprofundez prin exercițiul meseriei de istoric și el dă sensul său cărții de față.

În raport cu științele sociale, istoria deține superioritatea în privința vechimii și a legitimității, iar reînnoirea sa recentă nu a făcut-o să piardă acest rang. Ea rămâne o cunoaștere inseparabilă de națiune, constitutivă a sensului său. Conservă reguli,

uzanțe, catedre, societăți savante care determină limbajul comun și consensul unei meserii. Din faptul că, treptat, a încetat, de jumătatea de secol care ne desparte de primul număr al *Analelor*, să se vrea interpretul fenomenului național, nu a suferit, totuși, nici un deficit de iradiere. Îmbrățișând interogațiile „modernității", ea urmărește secretele societății și nu pe cele ale națiunii. Devine astfel mai dificil de predat, dar și mai plină de posibilități de a fi elaborată și scrisă. De altminteri, păstrează un ochi asupra națiunii, chiar dacă îi reconstituie trecutul pornind din alte unghiuri de abordare decât altădată, punând astfel în lumină naționalul prin social. Iată de ce implantarea sa instituțională și iradierea în rândul publicului cultivat nu au fost niciodată atât de ferme, oricare ar fi problemele temporare pe care le ridică în învățământul secundar nedeterminarea crescândă a câmpului său.

Există, de altfel, o oarecare logică în faptul că singura mare instituție de cercetare și învățământ din domeniul științelor sociale și umane a fost creată în Franța după război tocmai din inițiativa istoricilor *Analelor*: secția a VI-a a *École pratique des hautes études*, fondată de Lucien Febvre în 1948 și devenită în 1975 *École des hautes études en sciences sociales*. Această transformare dintr-o revistă într-o instituție traduce și codifică această patronare a științelor sociale de către istorie, una dintre funcțiile pe care aceasta și le atribuie, în compensație față de înnoirea sa: în perpetuarea acestei funcții, noua instituție a jucat un rol important.

Însă cristalizarea universitară din ceea ce era mai mult decât o revistă și mai puțin decât o doctrină a contribuit îndeosebi la răspândirea falsei idei cum că grupul istoricilor *Analelor* ar împărtăși o concepție comună și unificată asupra disciplinei, prin opoziție cu tradiția. Instituțiile au propria lor logică; nu există nimic mai eficace decât rivalitățile pentru a conduce la un grad imaginar de coerență intelectuală între

opozițiile de putere, mediu, meserie sau interes. În această privință, micul război instituțional și marele conflict simbolic care au alimentat chiar de la începuturi relațiile între fosta secție a VI-a de la *École pratique des hautes études* și fostele facultăți de Litere ale universităților, în frunte cu Sorbona, au mascat un dublu fenomen intelectual, care ar fi fost de natură să reducă conflictul dacă acesta, tocmai, nu s-ar fi deplasat și eternizat pe un alt plan. Pe de o parte, tipul de curiozități și de cercetări propovăduit de către fondatorii *Analelor* se extindea treptat, în anii '50 și '60, foarte departe de mediul său de origine, fenomen constatat la majoritatea istoricilor, independent de aparența lor instituțională. Pe de altă parte, istoricii Școlii, *stricto sensu*, lucrau în direcții prea diverse pentru a fi adunați ușor sub un drapel intelectual comun.

În această privință, ei erau măcar fideli lipsei de spirit sistemic de la începuturile *Analelor*. Trăgeau maximum de profit din geniul propriu al revistei, care a fost o idee simplă și puternică: desferecarea disciplinei, hoinăreala ei pe orice teren. Este, în fapt, moștenirea fundamentală pe care oameni precum Besançon, Le Roy Ladurie, Ozouf, Richet, eu însumi – pentru a nu-i cita decât pe aceia care îmi erau pe atunci cei mai apropiați dintre istoricii generației mele – am primit-o de la Lucien Febvre și Marc Bloch, prin intermedierea lui Fernand Braudel. Această moștenire este una capitală, pentru că a oferit existențelor noastre o șansă și o libertate excepționale pe plan intelectual, precum și pe plan pur profesional. Dar ea este singura. Noi ne-am ocupat locurile într-o istoriografie care era deja dominantă și al cărei succes, concretizat în existența „secției a VI-a", îi sporea și mai mult capacitățile de primire. Astfel, *Analele* își jucau rolul mai bine ca oricând, de vreme ce acesta era unul de ospitalitate și de deschidere totale. Cât despre noi, găseam un spațiu aproape nelimitat de curiozități și de metode: oază providențială la ieșirea din istoricismul stalinisto-marxist căruia tocmai îi evaluasem puterea de mistificare.

Astfel încât acum, când încerc să înțeleg, după douăzeci și cinci de ani, ce mai avem în comun, în afara amintirilor și sentimentelor, mă întreb dacă adolescența noastră târzie în rândurile partidului comunist nu joacă un rol mai important decât activitatea de istorici în cadrul *École des hautes études*. Căci din prima noi am păstrat nu numai o comoară de amintiri mai mult sau mai puțin vinovate, dar și un ansamblu de repere intelectuale și politice care atestă existența și data unei vaccinări comune. De la cea de-a doua, am primit binecuvântarea unei instituții providențial primitoare și deschise, însă nu am refăcut nici un consens istoriografic în cadrul ei. Mi se pune adesea întrebarea, în străinătate, ce înseamnă Școala *Analelor*. Ea mă pune mereu în încurcătură, pentru că îmi evocă aspectul oarecum ritual al simplei gestionări a unui capital cultural; or, adevăratul gând pe care mi-l inspiră este că nu are prea mult sens. Lucien Febvre și Marc Bloch au avut, au oferit răspunsuri strălucite, ca și Fernand Braudel după ei. Dar tocmai despre asta este vorba: le-au oferit. Toate aceste bătălii câștigate împotriva îngustimii și a mulțumirii de sine a disciplinei, și care au fondat în cele din urmă o instituție, au făcut, paradoxal, să le dispară însăși rațiunea de a fi. Și, așa cum se întâmplă deseori, Școala *Analelor* își atinge maximul de iradiere, în Franța și în străinătate, în momentul în care, în lipsă de adversari anume, nu mai primește decât elogii generale. Este felicitată în același timp pentru că este conceptuală și pentru că este narativă, pentru că se interesează de indivizi și pentru că se află în căutare de legi, pentru că este deschisă la marxism și favorabilă adversarilor lui etc. Toate aceste idei nu sunt false, de vreme ce am putea găsi bune exemple pentru fiecare, dar nu definesc de acum încolo decât o hegemonie de influență și de reputație, nu o școală de gândire, cu atât mai puțin, fără îndoială, un spirit general comun.

La drept vorbind, nu există, încă de la începuturi, o școală de gândire: am căuta în zadar în *Analele* de dinainte de război urmele unei doctrine sau ale unui tip privilegiat de explicație. Disciplină polimorfă, al cărei obiect este cu neputință de definit și chiar de delimitat, istoria rămâne fidelă acestei indistincții fundamentale până la revoluția intelectuală considerată a-i fi transformat metodele și materia: nici această revoluție nu este ușor de definit și își extrage contururi mai clare din profilul adversarilor săi decât din conceptele fondatorilor. Acesta este probabil unul dintre motivele care explică frecvența polemicilor în *Analele* de dinainte și de după război, cu precădere la Lucien Febvre. Vocabularul războinic, apelul la luptă pentru cauze juste, soiul de exagerare intelectuală a aventurii prin rapida succedare a frazelor stau mărturie pentru ceea ce deschiderea disciplinei spre noi obiecte a produs ca reacție. Astfel încât astăzi, când aceste noi obiecte au devenit bunul comun al profesiei, ne imaginăm cu greu de ce păreau atât de excentrice. Ce este, așadar, Școala *Analelor*, dacă teritoriul pe care l-a revendicat pentru istorie a devenit domeniu public?

Mi se pare că, pentru a-i delimita ambiția și dezvoltarea, cel mai simplu este să fie analizate împreună două obiective, mai precis, două idei: aceea că istoria se îmbogățește în subiecte și metode prin recursul la discipline învecinate și chiar prin ștergerea provizorie a compartimentărilor dintre discipline; și aceea că ea rămâne totuși o cunoaștere globală, ecumenică, ce reunește condițiile de inteligibilitate maximală a fenomenelor sociale. Or, nici una dintre cele două idei nu este nici simplă, nici clară; nici compatibilitatea lor nu este evidentă, decât ca profesiune de credință, program sau ambiție-limită. În loc să faciliteze unitatea intelectuală, împrumuturile istoriei din științele sociale nu fac decât să sporească diversitatea disciplinei, conferindu-i o elasticitate aproape nelimitată a curiozităților și posibilitatea unui eclectism metodologic care nu

contribuie automat la un plus de cunoaștere. Decât dacă istoria vrea să devină o forță și să-și extragă superioritatea asupra științelor sociale tocmai din acest supliment de nedeterminare conceptuală: împrumutând din toate părțile, ea nu se leagă de nici una dintre acestea, având, dimpotrivă, pretenția de a le acoperi pe toate cu demnitatea sa primordială. Modalitate de a le îngloba îmbrățișându-le, în loc de a le reprezenta dimensiunea temporală.

Astfel încât astăzi, după o jumătate de secol de la fondarea *Analelor*, o analiză a situației istoriei poate pleca de la examinarea relației sale cu științele sociale. Este probabil instrumentul cel mai puțin incert al unui inventar metodic.

*
* *

Științele sociale au drept scop, ca și marxismul, să explice faptele sociale. Dar nu constituie un corp de doctrine unificat, nici măcar interpretări parțiale care ar putea fi unanim acceptate. Ele delimitează specialități, obiecte de studiu sau unghiuri de abordare, fără a reuni vreodată consensul specialiștilor. Din acest motiv, au renunțat la ambiția explicației globale și predicției științifice față de lumea contemporană. Ele își definesc chiar și pozitivitatea prin această neîncredere față de filozofia istoriei; de aceea, nu reușesc mai mult decât orice altă reflecție asupra lumii să evite înrădăcinarea în propriul prezent, însă se definesc prin consimțirea la propriile limite și nu prin generalitatea scopului lor.

Este adevărat că științele sociale nu acceptă cu ușurință această abdicare de la capacitatea sau de la pretenția unei explicații globale. Este de ajuns ca ele să se scrie la singular pentru ca, sub forma științei sociale, să recupereze prestigiul profeției scientiste: de la Auguste Comte la Durkheim, sociologul

mobilizează și întruchipează nu doar ideea că omul în societate poate fi cunoscut, ci și că numai analiza determinărilor lui sociale oferă cheia faimoasei „esențe" a omului. Mai recent, această ambiție s-a reinvestit în antropologia structurală, în condiții pe care unul dintre textele prezentei cărți încearcă să le elucideze: cercetarea invariantelor din cadrul diversității manifestărilor sociale în spațiu poate sau trebuie să conducă la o teorie unitară a omului.

În acest spațiu de supralicitare între științele sociale, a cărei miză este de a ști, în cele din urmă, care dintre ele le va înghloba pe celelalte în obiectivitatea superioară și cunoașterea sa totalizatoare, istoria însăși, sub o formă nouă, nu rămâne mai prejos. Nu mai este vorba despre istoria istoricistă, care face din scara timpului principiul progreselor umanității, punctate de formarea statelor-națiune și de extinderea „civilizației", adică a modelului european. Astăzi istoria are, dimpotrivă, caracteristica de a nu mai fi învestită cu un sens prealabil și implicit dat timpului și de a fi renunțat la acea viziune liniară care o desemna drept disciplină regală însărcinată să cântărească meritele diferitelor „perioade" ale trecutului. Prin aceeași mișcare, ea și-a înmulțit tipurile de curiozitate, pentru că a încetat să aibă o demnitate superioară și pentru că totul a devenit istoric, chiar un gest aparent fără istorie, lista de bucate a unui han sau structura unui câmp agricol. În consecință, s-a întâlnit în continuare cu științele sociale. De altfel, este dificil de spus dacă descoperirea unor noi spații de cercetare a îndreptat-o către învățarea conexă de discipline mai specializate ori, dimpotrivă, a împrumutat unor științe sociale precum economia sau demografia obiecte de cercetare constituite în prealabil în afara ei: cele două fenomene s-au desfășurat împreună și s-au condiționat reciproc.

Dar procesul care corespunde în linii foarte mari formării și extinderii a ceea ce se numește Școala istorică a *Analelor* a fost

însoțit de un fel de pretenție hegemonică a istoriei asupra științelor sociale: ca și când numai ea, înarmată cu cunoașteri parțiale furnizate de discipline învecinate, ar avea vocația să prezinte o viziune unificată asupra omenirii, sub numele de „istorie totală". Aceasta își face loc în istorie ca o compensație la explodarea și la specializarea obiectelor de analiză: în momentul în care renunță să mai fie imaginea organizată a timpului, propunând umanității imaginea progresului său, istoria recuperează ideea demnității sale superioare, prin privilegiul pe care l-ar deține în exclusivitate, chiar dacă se ocupă, ca și celelalte discipline, de obiective limitate, de a studia obiectivele respective în mod exhaustiv, sub toate unghiurile. În acest fel, replierea istoricului asupra unei concepții mai puțin charismatice a cunoașterii sale, într-o conjunctură de criză a istoriei istoriciste, nu este plătită cu nici un deficit epistemologic.

Totuși, ideea unei „istorii totale" este insesizabilă. Evident, ea nu mai trimite la privilegiul din secolul al XIX-lea, după care o cunoaștere de acest tip ar avea vocația de a îmbrățișa toate manifestările semnificative ale omului în societate și de a le înțelege evoluția ca tot atâtea figuri impuse ale unei istorii a umanității. Ea traduce doar ambiția de a avea, asupra unui obiect sau asupra unei probleme date, o perspectivă mai completă, o descriere mai exhaustivă, o explicație mai globală decât științele sociale ale căror contribuții conceptuale și metodologice le utilizează. Dar din momentul în care nu mai deține, prin însăși natura sa, secretul timpului care trece, de unde provine acest privilegiu? Din dimensiunea temporală pe care aduce-o la studierea fenomenelor sociale? Toate științele sociale lucrează, și ele, prin forța lucrurilor, asupra unor probleme pentru care trecutul constituie unicul laborator disponibil. Este adevărat că istoria are drept vocație centrală analiza evoluției uneia sau alteia dintre aceste probleme, în perioade de timp care pot fi foarte îndepărtate, însă această dimensiune temporală,

chiar pentru o perioadă foarte lungă de timp, nu antrenează automat nici un privilegiu special de „totalitate". Ea permite să se descrie și analizeze seria de modificări și de transformări ale fenomenului luat în considerare și să se introducă astfel, cu ajutorul timpului, o perspectivă implicit comparatistă esențială, pentru că permite îmbogățirea conceptului sau a conceptelor utilizate pentru analiză, însă nu mai mult: nu ar putea să conducă la ceva ce nu există, adică la un concept care să explice toate aspectele obiectului studiat.

O știință socială unică continuă să fie orizontul de așteptare al tuturor științelor sociale, fără a putea fi adevărul vreuneia. Dacă istoria, după sociologie, împreună cu antropolgia, pretinde acest statut magistral, nu trebuie să o luăm în serios: pretenția este simultan efectul maladiei generaliste, care infectează în Franța orice studiu important asupra societății, și al rivalității între disciplinele universitare pentru legitimitatea supremă. Înlăturată din poziția de prezicătoare a destinului național și de profet al progresului uman, istoria nu s-a adresat științelor sociale decât pentru a reconstitui mai bine în avantajul ei ambiția sociologiei durkheimiene.

Or, în evoluția sa recentă, importantă nu este această ambiție iluzorie, ci, dimpotrivă, ceea ce ea ascunde și poate compensează: faptul că istoricul, ca și demograful, ca și antropologul, își construiește obiectul cercetării. Renunțând la ideea naivă că faptele vorbesc singure — idee naivă, pentru că presupune, fără a o afirma vreodată, că timpului i s-a dat un sens prealabil —, el renunță totodată la superstiția decupajului cronolgic și a periodizării: dacă ambalajul temporal încetează să fie principiul prim de inteligibilitate în interiorul căruia își capătă sensul toate ordinile de fenomene, mai întâi trebuie definite obiectele de cercetat și apoi examinat, prin tatonări, care este întinderea de timp potrivită pentru descrierea și analizarea lor. De unde rezultă că specializarea pe o perioadă

dată, atâta vreme o caracteristică a meseriei, tinde să-și piardă din rigiditate în raport cu familiarizarea cu o chestiune sau cu o problemă. Istoricul a ceea ce constituia odinioară domnia lui Ludovic al XIV-lea este mai puțin un istoric al secolului al XVII-lea, de exemplu, decât un specialist al absolutismului sau al fenomenului de Curte.

Putem exprima această idee sub o formă diferită, spunând că istoria a încetat să fie conținută în întregime într-o gândire genealogică, conform căreia ce este înainte explică ce este după, și care trebuie, de aceea, minuțios reconstituită, până în punctul celei mai infime apariții. Ea a fost odinoară acea cunoaștere obsedată de origini, încercînd să împingă nedefinit înapoi în timp, prin erudiție, data marelui secret al începuturilor. De altfel, ansamblul procesului pe care îl acoperea cu demnitatea sa avea tocmai particularitatea că era o genealogie a națiunii sau a omenirii: în clasările sale bibliografice, epoca clasică distinge inventarul timpului, obiect al istoriei, destinat popoarelor și statelor europene, de inventarul spațiului, domeniu al călătorilor, imens rezervor de societăți imobile; de altminteri, în restul non-european al universului locuit, aceste societăți stau mărturie, în felul lor, despre originea omului, de vreme ce sălbaticul este strămoșul civilizatului. Astfel, în ordinea cunoașterii, spațiul este subordonat timpului, iar călătoria istoriei, printr-o imagine a progresului uman. Și dacă, puțin mai târziu, atunci când etnologia și antropologia se constituie în discipline, nu se ocupă decât de societățile care nu cunosc scrisul și lasă în afara câmpului lor marile civilizații orientale, de exemplu, aceasta se întâmplă pentru că decupajul se supune aceleiași logici; China și India împart cu națiunile europene privilegiul superiorității istorice: și timpul lor are un sens.

Dacă astăzi toate societățile au recuperat o istorie, nu este doar pentru că istoria universală, prin piața mondială, colonizare și decolonizare, le-a integrat în al său talmeș-balmeș

general; ci și pentru că istoria, ca tip de cunoaștere, și nu ca mișcare reală, nu mai este privilegiul unui mic număr de societăți sau națiuni, ci o cunoaștere care o poate privi pe oricare dintre ele. Deși complet distincte, cele două idei nu sunt fără legătură între ele, în măsura în care extinderea fenomenului național la întrega planetă face să reapară aproape peste tot o istorie-genealogie a națiunii, după modelul Europei de ieri. Însă dacă vrem să evaluăm situația actuală a istoriei, este mai bine să nu ne concentrăm atenția asupra acestei contaminări a prezentului de către trecut și să ne îndreptăm privirile spre ceea ce este cu adevărat nou: faptul că totul a devenit istoric.

Ceea ce pare de la sine înțeles. Însă nu este așa. De exemplu, vreme de secole, imuabilul a fost considerat non-istoric. Numai schimbarea era; istoria era acea mișcare care ducea colectivitățile umane spre progres, prin dezvoltarea statelor-națiune. Chiar și atunci când era „antică", referindu-se la perioade mai îndepărtate, avea ca sarcină să cunoască și să facă să trăiască din nou civilizațiile care fuseseră strămoșii și pedagogii acestor state-națiune ale Europei. În paralel cu renunțarea la acestă idee dominantă a timpului, istoria s-a deschis în sfârșit către toate limbajele pe care societățile europene le creaseră de câteva secole pentru a se gândi, înțelege ori guverna și, în același timp, spre fenomene de ordin foarte divers și evenimente practic infinite ca număr. Dimensiunea unei clase de vârstă, o regulă de căsătorie, structura unui teren agricol au devenit fapte istorice. Ceea ce nu s-a schimbat timp de secole este la fel de demn să fie examinat ca și ceea ce nu a durat.

Aceasta îmi pare a fi esența mutației suferite de istorie de câteva zeci de ani. Legată, ca întotdeauna, de fenomene externe ordinii cunoașterii, această mutație nu poate fi înțeleasă fără declinul Europei în secolul al XX-lea și criza națiunilor sale dominante, vectori tradiționali ai progreselor „civilizației". Dar se sprijină pe ele pentru a reorganiza în profunzime domeniul

interior al istoriei, simultan prin extinderea obiectelor pe care aceasta trebuie să le cunoască, precum și prin transformarea — cel puțin parțială — a limbajului său.

Pentru că la început cele două glisări nu pot fi separate. Ambele reflectă mișcarea de repliere–recucerire asupra științelor sociale operată de istorie, punînd în valoare imensa plasticitate a câmpului său. Totul devenind „istoric", a trebuit decupat în acest câmp un anumit număr de obiecte sau, mai vag, de teme de cercetare care nu primiseră în prealabil un sens extras din evoluția lor; în acest inventar care trebuia reînnoit, științele sociale specializate, economia, demografia, etnologia, de exemplu, aveau cel mai mult de oferit istoriei. Dar din faptul că își abordau obiectele nu numai cu concepte specifice, dar, mai general, într-un limbaj străin tipului de explicație familiar istoricului, peisajul intelectual al disciplinei s-a transformat treptat.

Într-adevăr, explicația istorică tradițională ascultă de logica povestirii: ceea ce precede explică ceea ce urmează. Întrucât, în această accepție, istoria are un sens, să zicem așa, prealabil ansamblului de fenomene pe care le cuprinde, este suficient să organizăm faptele istorice pe scara timpului pentru ca ele să capete semnificație în interiorul unei evoluții dinainte cunoscute. Însăși selecția acestor fapte ascultă de această logică implicită, care privilegiază perioada în raport cu obiectul și alege evenimentele în funcție de locul lor într-o narațiune, definită printr-un început și un sfârșit. De aceea, nu este important ca evenimentele să fie unice, necomparabile sau chiar prea puțin omogene între ele: își primesc sensul din exterior. Însă cum acest sens are rolul de a le transforma în indicatorii unei evoluții, cum sarcina lor este să marcheze, pe această linie imaginară a timpului, punctele de inflexiune sau de ruptură de pantă, sunt alese în funcție de capacitatea lor de a concretiza schimbarea și etapele schimbării. Modelul acestui tip de istorie este istoria politică, atât pentru că statele–națiune sunt

considerate agenții principali ai evoluției, cât și pentru că politica, în sens larg, constituie repertoriul privilegiat al schimbării; aceasta este forma principală în care societățile moderne își trăiesc și gândesc transformările.

De unde rezultă totodată că această istorie povestește mai ales, prin schimbare și progres, despre libertatea oamenilor. Ea reconstituie cadrul, deci constrângerile în interiorul cărora se exercită acțiunea umană; însă are ca primă funcție să povestească cum oamenii, de preferință marii oameni, au gândit, au ales, au acționat. Politica este prin excelență domeniul aleatoriului, deci al libertății. Ea construiește istoria după structura unui roman, cu excepția că trama ei trebuie țesută din fapte veridice și verificate după reguli; iar această istorie este chiar romanul adevărat al națiunilor.

Dimpotrivă, limbajul științelor sociale se fundamentează pe cercetarea determinărilor și limitelor acțiunii. Prin definiție, de vreme ce împrumută de la științele naturii ambiția de a desprinde dacă nu legi, cel puțin constante, încearcă să descrie și să studieze comportamente obiective, independent de intenția actorilor. Din acest motiv, alege cu precădere, dintre urmele activității umane, date omogene între ele, repetitive și comparabile, care să îi permită măsurarea valorii sau doar a relevanței unei probleme. Nu ajunge la puritatea raționamentului ipotetico-deductiv, dar tinde spre ea. Construindu-și explicit ipotezele și datele, între care nu încetează să opereze un du-te vino de tatonări și de corecții, nu investește materialele asupra cărora lucrează cu o semnificație prealabilă pe care le-ar acorda-o timpul. El rămâne în interiorul unui circuit intelectual definit de acest soi de experimentare reconstruită, fără a-l învesti *a priori* cu o a treia dimensiune al cărei secret l-ar deține.

Departe de a determina cercetarea, această dimensiune temporală îi este, dimpotrivă, subordonată. Căci perioada în interiorul căreia se hotărăște studierea unei probleme depinde

de natura acestei probleme: altfel spus, timpul nu mai este omogen și nu mai are semnificație globală. O rată de natalitate nu evoluează în același ritm ca un sistem de relații internaționale, iar o „mare" perioadă din istorie, definită, de exemplu, de hegemonia provizorie a unei națiuni sau a alteia poate să nu aibă nici o semnificație într-o cronologie a conjuncturii economice. Faimoasele „date" ale istoricului depind de problema care îl interesează. Iar condițiile de analiză sunt cu atât mai prielnice cu cât obiectul studiat „se mișcă" mai puțin; pentru a-i identifica cel mai bine variabilele explicative sau cu care se află în relație, va trebui, așadar, să fie desfășurat pe o perioadă de stabilitate, înainte de a putea fi înțelese motivele pentru care se schimbă. Iată de ce limbajul științelor sociale este, din acest punct de vedere, în contradicție cu cel al istoriei „istoriciste". El privilegiază, prin însăși natura sa, imuabilul, pentru a simplifica, adică pentru a face posibil, raționamentul său constitutiv. Și nu dintr-o întâmplare au redescoperit istoricii, la școala lui, durata lungă sau chiar istoria „imobilă": este un mod de a spune, în limbajul lor, că există categorii de obiecte istorice pe care timpul nu le atinge decât foarte lent. Faptul de a privilegia aceste categorii de obiecte le situează pe picior de egalitate cu împrumuturile conceptuale pe care le fac din științele sociale.

Procedând astfel, istoricii au ajuns totodată să renunțe nu numai la forma principală a disciplinei, povestirea, dar și la materia ei preferată, politica. Într-adevăr, așa cum impunerea sensului prin intermediul ordinii temporale împrumuta în mod firesc tiparul narațiunii, examinarea unei probleme în lumina datelor construite în acest scop ascultă de o logică a demonstrației. Singurul element comun celor două genuri este aparatul de note erudite care stabilește sau discută în cele două cazuri natura datelor și veridicitatea lor; însă organizarea internă a celor două discursuri este radical diferită, chiar și

atunci când se întâmplă să se amestece și ca una să supraviețuiască din inerție apariției celeilalte. În fine, și materia lor s-a găsit, prin forța lucrurilor, disociată. După cum am văzut, genul povestirii istorice privește prin excelență domeniul faptelor politice, fir roșu al trecutului, memorie a acțiunii oamenilor, patrimoniu al națiunilor, dar și laborator al schimbării și progresului: în cadrul lui istoria își manifestă cel mai bine capacitatea creatoare și fondatoare prin alegerile făcute de oameni. Dimpotrivă, prețul plătit remodelării pe tiparul științelor sociale este îndreptarea atenției sale în primul rând spre ceea ce se află în spatele acestor alegeri, spre ceea ce le condiționează și chiar le face necesare sub aparența libertății. Ea preferă să analizeze tendințele profunde în locul modificărilor de suprafață, să studieze comportamentele colective în locul voințelor individuale, să examineze determinările economice și sociale în locul instituțiilor sau deciziilor guvernamentale. Dintr-o dată, demografia, economia, sociologia invadează un câmp din ce în ce mai părăsit de cei care l-au populat atâta vreme, regii, nobilii, națiunile și teatrul puterii în jurul căruia nu au încetat să se miște.

*

* *

Dacă vrem să înțelegem în esență ce anume separă istoria în accepția sa tradițională de istoria remodelată pe tiparul științelor sociale, element care nu trebuie confundat cu cele două discursuri despre sine, cel mai bine este să medităm asupra a două exemple „pure" împrumutate din istoria tradițională, pentru a le analiza mecanismele.

Primul exemplu, extras din istoriografia cea mai clasică: Revoluția franceză. Eveniment binecuvântat pentru istoria istoricistă, aproape croit pe măsură, decupaj de date precise,

admirabil adaptat povestirii, unificând schimbarea și progresul ca două jumătăți inseparabile și instituind politica drept origine și instrument al libertății. Mai puțin o materie a istoriei moderne decât una dintre figurile sale principale, în sensul în care întruchipează o modalitate de schimbare și de acțiune umană constitutivă a sensului său. Dacă este adevărat că, de când a apărut, imaginarul timpului istoric trece prin ea, toate istoriile Revoluției tratează un subiect mai vast decât istoria Revoluției: ele construiesc însuși sensul timpului. Probabil de aceea istoria–știință socială examinează acest obiect istoric cu atâta circumspecție: nu știe cum să abordeze o perioadă așa de scurtă, de ce capăt să apuce o cascadă de evenimente atât de dificil de sintetizat și prin ce mijloace să evite tratarea cvasispontană prin cronologie, adică povestirea. Să consultăm, de pildă, colecția *Analelor*, înainte și după război: problemele referitoare la istoriografia Revoluției franceze aproape că nu există, ca și cum acest *locus classicus* al istoriei naționale ar fi domeniul rezervat al „celeilalte" istorii. Până și convertirea parțială a temei la istoria socială, mai întâi prin opera lui Georges Lefebvre, nu schimbă acest soi de regulă.

Căci dimensiunea socială a evenimentului este absorbită, redusă, înghițită de dimensiunea sa politică. Istoria socială a Revoluției nu constă în descrierea ori analizarea a ceea ce se schimbă în societatea franceză, în decursul acelor ani, cu scopul de a măsura relația între bulversarea politică și instituțională și țesutul social real. Se presupune că această relație este de la sine înțeleasă, că poate fi dedusă în întregime din nivelul politic: ca dovadă, istoria socială a Revoluției ține fie de analiza contradicțiilor și conflictelor vechii societăți, fie de studierea „personalului" revoluționar (în sens larg: mulțimi, militanți, lideri). În primul caz, este vorba despre a constitui sau consolida dosarul „cauzelor", în interiorul unei cronologii care pivotează în '89; în cel de-al doilea, din contră, despre a analiza, după '89, și pe perioade scurte, *cine*

face Revoluția franceză. Însă cele două abordări au în comun faptul că sunt incluse într-o viziune a revoluției ca eveniment politic tăind în două istoria noastră națională. Dacă cea de-a doua exaltă cel mai adesea inițiativa regăsită a claselor populare, prima a dat acestei libertăți binecuvântarea suplimentară a necesității istorice. În meseria de istoric, Revoluția franceză este specializarea profesională în interiorul căreia perioada aleasă determină strict, printr-o idee implicită despre evenimentul respectiv, conținutul „subiectelor" posibile. Oricât de variate ar fi, toate sunt menite să descrie ori să explice ruptura revoluționară, acesta fiind sensul prealabil dat perioadei.

Iată de ce trăsătura principală a tipului de istorie pe care o numesc a tradiției, pentru a o opune celei zise „a *Analelor*", nu este de a fi „evenimențială", nici măcar politică în sens îngust; pentru că, prin definiție, orice studiere a trecutului reconstituie „evenimente" și nu există criteriu logic care să permită ca demnitatea de evenimente să fie rezervată anumitor categorii de fapte mai degrabă decât altora. Această manieră de a scrie istoria se caracterizează în modul cel mai general prin ideea că decupajul cronologic are un sens primordial în raport cu problemele tratate; sensul fiind dat în avans, o dată cu studiul „perioadei", munca istoricului constă în a-l îmbogăți cu fapte noi sau în a-i corecta evoluția. Istoricul este asemenea unui pictor de gen: cadrul (adică perioada), subiectul (adică ceea ce va alege din perioadă) îi sunt mai degrabă date de hazardurile vieții decât obținute prin lucrarea minții. Însă ele nu spun nimic despre arta lui. Adevăratul secret al meseriei nu constă în a imagina raporturi între mai multe ordini de fapte până atunci considerate independente, sau în a pune întrebări noi asupra unor fapte deja cunoscute; nu, istoricul trebuie mai ales să dea viață, prin magia povestirii sale, tuturor acelor vieți, gânduri, pasiuni pierdute în aceste manuscrise vechi pe care nimeni, înaintea lui, nu le-a mai citit vreodată.

Se va spune poate că forțez nota. Prin urmare, iată un al doilea exemplu, extras de data aceasta nu dintr-un domeniu al istoriografiei, ci din opera unui istoric contemporan: Richard Cobb. Într-adevăr, acest istoric este englez; dar între istoricii francezi și englezi câmpul de studii istorice este suficient de unificat pentru a permite o analiză comună și, de altfel, Richard Cobb și-a dedicat întreaga viață istoriei Franței; în fine, faptul că detestă școala *Analelor* îi conferă un plus de interes din punctul meu de vedere. Împărțit între cele două țări, el rămâne suficient de englez pentru a urî ceea ce ar fi riscat să fie dacă s-ar fi născut francez. Într-adevăr, de fiecare dată când îl citesc mă duc cu gândul la acel capitol din volumul al doilea al *Democrației în America* unde Tocqueville explică de ce englezii detestă abstractizarea: fii ai unei civilizații aristocratice, nu îi interesează decât particularul, individul concret și unic în felul său, în vreme ce egalitatea democratică conduce spiritele, din contră, la a generaliza și abstractiza judecăți sau legi care se aplică unor clase de indivizi, dacă nu omenirii întregi. Cobb ar fi fost pentru Tocqueville un englez perfect, care nu se ocupă decât de indivizi și detestă ideile generale. Și cum, în lipsa teoriei, absentă din principiu, el depune o pasiune geloasă în a da ca exemplu tipul de istorie pe care îl face și îl iubește, îmi oferă cel mai bun exemplu pentru ceea ce încerc să definesc*.

În centrul acestei concepții asupra meseriei și a disciplinei se află depozitul de arhive, de preferință local, sanctuarul a cărui așezare treptată dă sens activității istoricului — depozit imprevizibil fără altă rațiune de a fi și a cărui examinare atentă îndrumă puțin câte puțin cercetătorul către subiectul său. Incapabil să ofere răspunsuri la una sau mai multe întrebări puse din exterior,

* Mă inspir aici, mai precis, pentru a-mi ilustra exemplul, dintr-o conferință susținută de Richard Cobb în 1974 și consacrată istoriografiei engleze actuale a Franței moderne: *Modern French History in Britain, Raleigh Lecture on History, Proceedings of the British Academy*, volumul LX, Londra. Citatele care urmează sunt extrase din această conferință. (N.a.)

întrucât conținutul său este aleator, prin definiție de necomparat cu cel care poate exista într-un alt depozit învecinat, în ciuda identității sistemului de clasare a documentelor. Iar munca istorică este prin excelență *tête-à-tête*-ul cercetătorului cu arhivele sale, dacă acceptă de la început ca acestea să aibă „ultimul cuvânt". Ceea ce nu înseamnă doar că, dacă ezită asupra unui fapt sau a unei interpretări, documentul decide; ci că, mai profund, arhivele asupra cărora lucrează cercetătorul trasează în ultimă instanță limitele și conținutul cercetării sale. De unde rezultă soiul de prioritate profesională acordată nu obiectului acestei cercetări, ci perimetrului geografic în care ea se va înscrie, precum și locului, adică depozitului care va fi teatrul ei central.

Există în fapt multe lucruri nevăzute în spatele acestei concepții despre istorie și istoric care merită efortul să fie aduse la lumină. În primul rând, la nivelul cel mai puțin vizibil, alegerea existențială a unui mod de viață și a unei culturi. Documentul manuscris și depozitul de arhive ilustrează aici imagini și modalități ale diferenței culturale; fac posibilă pentru istoric aceeași călătorie imaginară pe care deplasarea în spațiu o oferă antropologului: a exotismului aparent, stăpânit prin inițierea în aspectele lui originale. În mintea lui Richard Cobb, de altfel, cele două exotisme, spațial și temporal, se conjugă, de vreme ce a trebuit ca istoricului englez să-i devină familiar acest teren „sălbatic" care este Franța, ceea ce a și reușit, o dată ce arhivistul local menționează că el a devenit „un excelent jucător de *boules*". Franța este un muzeu, prin trecutul ca și prin prezentul său, și poate fi „învățată" nu doar prin arhivele sale, ci și prin moravurile actuale, dacă acestea nu s-au schimbat prea mult. Pasiunea pentru istorie își trage rădăcinile aici dintr-o alegere atât estetică, cât și morală; gentlemenilor de la Oxford le displace tot acest zgomot făcut în jurul schimbării și al modernității.

În același timp, subiectele și chiar spiritul însuși ale istoriei sunt determinate și limitate de această alegere: este o istorie

care tinde spre restituirea trecutului, nu spre interpretarea lui. Chiar termenul „restituire" comportă o ambiguitate: dacă vrea să spună că munca istoricului trebuie să „facă să renască" acest trecut, enunță o ambiție fie absurdă, fie foarte relevantă pentru singurele mijloace ale artei, unde existența sau nu a documentelor și fidelitatea acestora nu au o relevanță fundamentală. El nu are sens decât dacă semnifică faptul că istoria reconstituie nu numai ceea ce s-a întâmplat cu adevărat, ci și modul în care „ceea ce s-a întâmplat" a fost perceput de către oamenii epocii: prima parte a programului fiind cea mai simplă din punct de vedere intelectual, a doua comportând o parte ireductibilă de incertitudine ce ține de caracterul nedefinit al obiectului său. Însă este foarte adevărat că modurile de reacție la un eveniment (și deci de percepere a lui) sunt fenomene istorice esențiale: rămâne de știut unde și cum să fie găsite.

Căci acest tip de istorie-restituire, pe care îl opun aici istoriei-interpretare, nu deține nici un privilegiu de inocență metodologică. Dialogul între istoric și depozitul său de arhive, prin care „străinul într-o țară străină devine un prieten într-un ținut familiar", nu aduce niciodată, prin el însuși, un subiect. Dacă nu are ca scop publicarea de materiale manuscrise (scop și activitate indispensabile istoricului, dar care nu constituie deocamdată istoria), acest dialog sau mai degrabă această ucenicie ascultă în mod obligatoriu de opțiuni intelectuale anterioare, explicite sau nu: altfel, nu poate avea ca rezultat decât cel mult o culegere de anecdote inedite care au părut memorabile marțianului nostru. În realitate, lucrurile nu stau așa. Acest marțian este un fals naiv, care a ajuns la arhive cu propriile întrebări și cu perioada sa. Întrebări vagi, perioadă imprecisă, admit: dar tirania vagului și a impreciziei este mai rea decât aceea a ideilor clare dacă se disimulează sieși. Ea continuă să fie cadrul acestui dialog aparent liber de orice prejudecată între istoric și documentele sale, menținându-l, în fapt, în

interiorul constrângerilor sale. Pentru că pare a nu avea nevoie de o reflecție prealabilă veritabilă, pentru că furnizează leneviei spiritului nu numai alibiul atmosferei de epocă, dar și aparența unei munci intelectuale, acest tip de muncă de arhive este paradisul platitudinii documentare. Dacă poate fi slavat, precum în cazul lui Richard Cobb, de proprii săi demoni prin talentul literar, aceasta nu schimbă cu nimic caracterul activității intelectuale pe care o implică. Talentul literar însuflețește ceea ce este o rescriere a arhivelor; nu îi adaugă nici o idee.

Însă această rescriere lasă să transpară, în lipsa ipotezelor sau a conceptelor, ce anume li se substituie în mod necesar pentru ca să poată avea loc o triere minimă în oceanul de documente. Aceasta poate fi mai întâi o perioadă, apoi o curiozitate particulară, o ordine de probleme sau toate la un loc, mai mult sau mai puțin formulate. Interesant în cazul lui Richard Cobb și al cărților sale este soiul de rigoare cu care istoricul englez constituie și aplică doctrina preferințelor proprii: dând frâu absolut urii sale față de idei și de intelectualism, el transformă istoria într-un laborator din pură preferință existențială, căutând în arhive materialul unei arte literare și preschimbând ambiția de a ști în pasiunea povestirii romanești; istoric al socialului, care nu cunoaște decât indivizii, empiricități pure, independente de orice construcție intelectuală.

De unde rezultă că nu există decât un mod de a organiza sub formă de materie istorică aceste empiricități pure: hazardul vieților, pe care îl numim și timpul care trece sau romanul existențelor. Interesant este că istoricul nostru face din povestire o necesitate a istoriei lui. El vede cu claritate legătura între fapt, conceput drept fapt „pur", neatins de contaminarea cu vreo idee, prealabilă sau posterioară, și vorbind, ca să spunem așa, despre sine și pentru sine, și tipul de organizare a discursului istoric în povestire. Cele două profesiuni de credință (să nu te ocupi decât de fapte și să povestești) sunt prezentate

totodată ca distincte și de nedisociat. Constitutive ambele ale *meseriei* și ale secretului acestei meserii, transmis ca atare și deci mai mult învățat sau repetat decât gândit. Aceasta pentru că prezintă particularitatea de a fi ambele false, dacă sunt spuse separat, și, în consecință, de a nu-și extrage partea de adevăr, fiecare dintre ele, decât din prezența celeilalte. În fapt, așa cum li se repetă periodic istoricilor, fără ca ei să audă cu adevărat, nu există fapt „pur": faptul istoric este o alegere intelectuală, care distinge istoria de publicarea neselectivă de materiale manuscrise. Pe de altă parte, povestirea nu poate fi suficientă pentru a forma specificitatea artei istoricului, de vreme ce și romanul îmbracă cel mai adesea această formă. Dar iată miracolul: definiția, simultan cea mai generală și mai superficială, a faptului istoric, că „s-a întâmplat", că s-a petrecut cu adevărat, cu condiția să-i asociem forma narativă, constituie istoria. Sub aparența unei forme simple, povestirea are în realitate misiunea de a da inteligibilitate faptului: pentru că acesta nu este integrat unei ordini a problemelor (pentru că de aici își deduce caracterul fals obiectiv, aparent dat de realitatea însăși), nu își primește principiul de selecție și de explicare decât din ordinea cronologică, care este urzeala povestirii.

În acest joc, istoricul câștigă pe toate planurile. El ambalează respectul profesional față de fapte și date într-o formă care, pentru a le da sens, nu recurge decât la „logica" lui înainte și apoi: povestirea oferă muncii de arhivă și erudiției farmecul și chiar plăcerea romanului. Construită pe o succesiune de fapte concrete și unice, ea mobilizează mai mult puterea evocatoare a istoricului decât capacitatea propriu-zis intelectuală, arta sa mai mult decât spiritul, sensibilitatea mai mult decât inteligența. Această ușurință a materialului istoric de a fi turnat în tiparul povestirii explică cum o disciplină savantă poate fi și un gen popular; și cum uneori este dificil de distins între diferitele niveluri ale producției istorice.

De altminteri, frecventarea cărților de istorie arată că nimic nu coexistă mai bine decât erudiția și investiția de sensibilitate. Povestirea trecutului, dacă este bine făcută, adică nu doar „adevărată" (în privința faptelor relatate), ci și cu un minim de profunzime, nu poate fi separată de o simpatie a istoricului față de „experiența" perioadei căreia îi relatează evenimentele, felul în care oamenii acelei epoci au perceput și traversat ceea ce formează materia povestirii sale. Or, această simpatie, care permite dacă nu restituirea, atunci măcar *o* restituire a ceea ce a dispărut, este de ordin afectiv, ideologic sau de ambele simultan. Ea se substituie problemei explicit formulate pentru a constitui legătura între trecut și prezent: ea alimentează spațiul vid pe care, în acest caz, meseria de istoric trebuie să-l umple.

O bună parte a ceea ce a fost numit, un pic cam vag, istoria mentalităților provine din această dialectică a condiției de străin și a familiarității regăsite. Nu întâmplător acest tip de istorie a atins apogeul în acei zece sau douăzeci de ani, într-o societate franceză smulsă cu violență din trecut datorită creșterii economice și care alimenta, în compensație, o lume de nostalgii: generația mea a fost martora trecerii înrădăcinării, trecutului și pământului de la o mitologie reziduală de dreapta la un vast consens de stânga. Istoria mentalităților, care trăiește pe seama acestui asentiment precum istoria națiunilor pe seama patriotismului, este mai puțin legată de trecut, reconstituit printr-o serie de întrebări particulare, decât de pasiunea de a ne reda, ca și când ar putea fi reînviate, emoțiile, credințele și reprezentările strămoșilor noștri. Secretul său este mai întâi un secret de sensibilitate, prin care ea învestește trecutul cu inversul prezentului nostru, care este încă prezentul nostru.

Totodată, această istorie, prin caracterul vag al cuvântului care o definește în absența unui conținut, prezintă o plasticitate metodologică aproape infinită. Studierea „mentalităților" în interiorul unei societăți sau al unui grup dat poate, de pildă,

să se refere la opoziția dintre conștient și inconștient, la dispunerea stratificată a activității psihice și intelectuale în nivele de cultură, la noțiunea freudiană de refulare sau la oricare alt instrument de investigare imaginabil în această ordine de idei. Într-un alt context intelectual, și pentru că înglobează simultan istoria comportamentelor obiective și pe aceea a reprezentărilor lor, poate crea iluzia că, grație ei, surprindem un fel de nivel social global, unificând infra- și suprastructura. Astfel, supusă riscurilor unor folosiri multiple, istoria mentalităților face cu atât mai obscure distincțiile clasice ale studiului indivizilor și societății, cu cât dă impresia că le depășește. Ea nu există adesea decât ca substitut în stil francez al marxismului și psihanalizei. Bună ilustrare a lejerității tradiționale cu care istoricii își privesc instrumentele conceptuale, această prestidigitație semantică nu oferă câștiguri reale de inteligibilitate. Dimpotrivă, pentru istoriografia franceză prezintă riscurile unei autosatisfacții în mediu închis, de vreme ce cuvântul pe care îl arborează ca pe o emblemă nu are echivalențe în celelalte limbi.

În sfârșit, deriva fără limite a ceea ce este „istoric" riscă să multiplice insignifiantul. Într-adevăr, nedeterminarea acestui vast domeniu, considerat a baliza o „nouă" istorie, antrenează urmărirea imprecisă a noi obiective de cercetare, apărute din hazardurile vieții și fără alte fundamente decât intuiția unei zile sau moda unui sezon. În fapt, obiective găsite, nu obiective construite; deschizând, prin urmare, calea multiplicării istoriilor în care realitățile psihologice ale trecutului sunt studiate, pornind de la curiozități arbitrare, fără teorie prealabilă, prin mijlocirea unor surse ambigue și cu rezultate discutabile. După cum se arată într-unul din textele acestei cărți, problema întoarcerii comportamentelor demografice din trecut la motivațiile ce le stau la bază nu comportă decât incertitudini.

Iată de ce astăzi nu mai există o legătură automată între o istorie de tip „nou", oricât s-ar abuza de acest adjectiv, și lărgirea

câmpului disciplinei. Faptul că această lărgire depinde de curiozități ori sentimente născute din prezentul nostru nu este suficient pentru a o constitui în noutate: studierea trecutului a fost întotdeauna inseparabilă de raportarea la prezent. Iar exemplul unei istorii „à la Cobb" demonstrează că, dacă această raportare rămâne un pur fapt de sensibilitate, fără a presupune probleme sau concepte, accederea masivă a claselor inferioare sau a indivizilor marginali la demnitatea istorică nu modifică cu nimic natura istoriei, ce rămâne povestirea timpului trecut.

Esențialul istoriei zise „a mentalităților", chiar și atunci când își ia numele de „etnologică", continuă să îi aparțină. Referința la etnologie, atunci când vrea să indice doar că istoricul se interesează de subiecte altădată considerate în afara câmpului său și inventate de disciplina vecină (căsătoria, înrudirea, constrângerile sociabilității, de exemplu) nu este decât o reverență rituală adresată interdisciplinarității. Departe de a institui sau chiar de a gestiona această distanță culturală între observator și lucrurile observate, care formează însuși principiul privirii etnologice, ea reflectă exact contrariul: o reîntoarcere la „lumea pe care am pierdut-o" (Laslett), căutarea unei ancorări cât mai adânci în familiar, dincolo de sedimentele modernității în noi. Ea lărgește domeniul cercetării genealogice, pentru a-l adapta sensibilității noastre din prezent, dar nu-i schimbă natura: din genealogie a naționalului, istoria a devenit genealogie a socialului. Pentru a ne convinge, ajunge să considerăm că etnoistoria nu constituie o cunoaștere de tip comparatist, ci rămâne cantonată în interiorul societății rurale franceze. De altfel, pentru că încearcă nu atât să explice ceea ce este aparte, cât să regăsească familiarul în spatele iluziei acestuia, este pândită de tentația pitorescului, care constituie legătura sa cu marele public.

Așadar, nu este suficient ca istoria să se revendice de la o altă disciplină pentru a se constitui într-un tip de cunoaștere

diferit de ceea ce a fost în urmă cu cincizeci sau o sută de ani. Această revendicare sau această afirmare poate să însemne doar lărgirea câmpului, nu schimbarea abordarii intelectuale a trecutului. Putem astfel înțelege iritarea unui istoric agresiv tradiționalist, precum Richard Cobb, față de inflația „interdisciplinară" ce caracterizează vocabularul actual al studiilor istorice în Franța. Este posibil ca această terminologie cvasiobligatorie să nu acopere decât un tip de cercetare sau de expunere întrutotul comparabile cu acelea practicate și agreate de istoricul englez: fapte vechi, extrase din documente inedite, reconstituind printr-o povestire experiența particulară a unei epoci prin mijlocirea experienței unui individ sau a mai multora. Ca orice extremism, radicalismul reacționar al lui Cobb posedă, pe lângă farmec literar, avantajul de a străpunge minciuna cuvintelor.

În realitate, linia pe care încerc să o trasez între două tipuri de istorie, cea recomandată de Richard Cobb putând să reprezinte un pol, iar demografia istorică, de pildă, pe celălalt, este una imaginară, întrucât este permanent traversată de genuri mixte. Pentru claritatea raționamentului, este însă totdeauna util să analizăm extremele: de o parte, istoria–perioadă, povestirea cronologică, reconstituirea experienței, empirismul „faptelor" prin opoziție cu ideile preconcepute. De cealaltă, istoria–problemă, examenul analitic al unei singure probleme, pe perioade considerate eterogene, interpretarea experienței printr-o teorie sau o idee. Această opoziție teoretică delimitează spațiul de oscilație al disciplinei astăzi, în interiorul mutației generale reprezentate de lărgirea ariei curiozităților și a câmpurilor sale de cercetare.

Putem reconstitui destul de ușor ce s-a întâmplat. În curând această lărgire a câmpului a fost însoțită de o asociere a istoriei cu o altă disciplină constituită, care ocupa deja o parte a câmpului lărgit, precum demografia. Istoria aducea acestei discipline

o comoară de date suplimentare, împrumuta de la ea proceduri și concepte: astfel s-a născut demografia istorică sau istoria demografică, exemplul cel mai pur, pentru că este cel mai simplu, al reînnoirii studiului istoriei cu ajutorul unei științe sociale particulare. Însă extinderea câmpului istoric a putut să ducă și la intersectarea cu discipline infinit mai puțin clar specificate, precum sociologia, sau chiar cu tipuri de obiecte de cercetare ce nu avuseseră onoarea de a fi științe sociale particulare, precum „mentalitățile": dintr-o dată, istoricul a trebuit să „mesterească", luând un concept de aici, o metodă de colo, o tehnică de colo. Nu există „istorie sociologică" sau „istorie etnologică" în sensul în care există „istorie demografică". În acest ultim caz, istoria se mulează în întregime în tiparul unei alte discipline, fără a-i modifica obiectele, conceptele, procedurile de cercetare: înnoirea demografiei, pe care o aduce, provine din extinderea în adâncime a câmpului cronologic și din posibilitățile de comparare și deci de ipoteze noi oferite de această extindere. Studiul schimbărilor echilibrelor demografice, mai ales, primește astfel o clarificare fundamentală. În cazul istoriei „sociologice" sau al istoriei „etnologice", istoricul care le practică împrumută de obicei nu atât un joc riguros de obiecte de cercetare și de concepte, cât un fel de orientare generală a curiozității sale; se înțelege că el va insista, de exemplu, asupra problemelor de stratificare socială ori a reprezentării morții într-o societate sau alta, într-o epocă sau alta. Dar acest tip de curiozitate poate să nu implice o altă investiție decât o credință extrem de puternică în determinarea individualului de către social, sau o sensibilitate extrem de interesată să regăsească elementarul și identicul în diversitatea înfățișărilor sale, până sub masca modernului.

Astfel încât între vechea și buna istorie narativă, ce reconstituia fapte adevărate conform logicii cronologice a romanului, și istoria autointitulată „nouă", pentru că împrumută o parte din

uneltele sale de la discipline vecine, opoziția nu este nici atât de clară, nici atât de reală pe cât lasă să se creadă a doua dintre ele. Confuzia provine din faptul că înnoirea și extinderea subiectelor istoriei – asupra cărora toți istoricii sunt astăzi de acord – nu determină neapărat transformarea tipului de prelucrare a materiei sale. Richard Cobb este și el un istoric „nou", în felul lui, deși detestă *Analele*, de vreme ce se apleacă cu o solicitudine atât de intensă asupra cerșetorilor și a vagabonzilor, nebăgați în seamă de vechea istoriografie. El a schimbat ducii cu vagabonzii, oamenii de bine cu oamenii de nimic, marii oameni cu cei mărunți, fapta măreață cu viața de zi cu zi. Pregătit pe o altă scenă, spectacolul pe care îl montează ascultă totuși de convenții pe care Lenôtre nu le-ar renega. Extinderea demnității istorice la alți eroi și la alte acțiuni –aplaudată de toți istoricii – nu înseamnă neapărat că sunt priviți cu alți ochi sau că li se rezervă un tratament intelectual inedit.

*

* *

În ce privește istoria pe care o agreez eu, definită de această dată nu negativ, ci pozitiv, studiile următoare au drept obiect tocmai trasarea contururilor sale. Folosesc intenționat această expresie imprecisă, pentru că textele nu au pretenție normativă. Istoria, chiar savantă, nu este și nu va fi vreodată o disciplină suficient de exactă, în sensul în care vorbim despre științele exacte, întrunind asentimentul celor care o scriu cu privire la criteriile ce separă științificul de neștiințific. Singurele reguli ale meseriei sunt reguli de procedură, elaborate de Europa savantă între secolele al XVI-lea și al XIX-lea, și care rămân esențiale, chiar indispensabile. Însă ele nu definesc decât o meserie, nu o știință: a stabili un fapt „adevărat" în complexitatea sa este ceva, a găsi legea care îi reglează apariția

sau existența este altceva. Și dacă istoricii acordă o importanță aproape fetișistă însușirii abilităților profesionale, care nu se referă decât la aspectul documentar al muncii lor, explicația este că nu dispun de nimic altceva pentru a-și defini breasla.

Erudiția trebuie să servească totodată ca bază pentru toate tipurile de istorie imaginabile, de la cea mai narativă până la cea mai conceptualizată; ceea ce înseamnă că face posibilă distincția între istoria bună și cea proastă, dar nu ierarhizarea genurilor. Ea constituie un minimum exigibil, de la care evantaiul preferințelor intelectuale rămâne deschis aproape la infinit. Eu cred că trebuie să ținem cu fermitate și la această obligație, și la această libertate. La această obligație, pentru că ravagiile amatorismului și ale lucrului de mântuială nu au fost poate niciodată mai vizibile ca azi. La această libertate, pentru că ea este periodic pusă sub semnul întrebării de dogmatisme contradictorii, dar la fel de superficiale, dintre care unul se leagă de cultul intransigent al povestirii, iar celălalt, de pretenția unui tip de cunoaștere „științifică".

În spațiul relativ vast în care oscilează astăzi disciplina, preferințele mele, după cum indică textele ce urmează, merg spre o istorie intelectualistă, care să-și construiască explicit datele pornind de la probleme elaborate conceptual. Progresele disciplinei îmi par a veni dintr-o atenție mult mai mare acordată formulării și reformulării problemelor, și dintr-o separație mai clară în redactare între partea documentară și partea interpretativă. Așadar, este perfect adevărat că pentru mine povestirea constituie un mod oarecum leneș de a scrie istoria, de vreme ce evită prin definiție problemele și amestecă faptele și ideile în acea magie a timpului care se scurge. Însă există două iluzii ale „adevărului" în ce privește istoria: cea născută din adeziunea cvasi-spontană la logica temporală a unei serii de evenimente ce apar ca un dat obiectiv existent pentru totdeauna și doar relevat de către istoric. Există, de asemenea,

cea rezultată din asentimentul rațional la reconstituirea *a posteriori* a unei necesități: nu era posibil nimic altceva decât ceea ce s-a întâmplat. Or, istoria-problemă demască atât raționalizarea savantă, cât și capcanele înțelegerii spontane. Construindu-și ipotezele și datele, ea le conferă chiar prin aceasta un joc intern care restituie actorilor studiați libertățile, iar situației, devenirile sale posibile; își protejează astfel puterea de analiză împotriva iluziei scientiste.

Sub acest aspect, ea constituie o cunoaștere cu atât mai prețioasă cu cât științele sociale de abia ies dintr-o perioadă caracterizată de o antropologie și o sociologie în care societatea vorbește și acționează singură, prin actori care îi exprimă, fără să știe, regulile de funcționare și de reproducere, fără să se bucure de vreo altă libertate decât cea de a avea eventual iluzia acesteia. Marxistă sau freudiană, schema după care intenția și acțiunea agenților istorici nu sunt inteligibile decât în raport cu ceea ce le dă din exterior un sens a jucat un rol indispensabil într-un mediu intelectual francez prevenit și protejat un timp atât de îndelungat împotriva spiritului teoretic. Dar, pentru că abordează activitatea umană în forma cea mai apropiată de libertatea sa de invenție, istoria este cel mai bun antidot contra simplificărilor abuzive și a rigorii iluzorii pe care le comportă concepția unei științe a socialului. Și aceasta cu atât mai mult cu cât renunță la reticențele sale tradiționale față de ipoteze și idei, dintre care unele sunt împrumutate de la științele sociale, putându-le măsura astfel puterea explicativă.

În același timp, ea nu renunță niciodată la conștiința faptului că o parte a curiozității sale se înrădăcinează în prezent. Invers decât au crezut pozitiviștii, raportarea la prezent participă și ea la constituirea raportării sale la realitate: mai mult sau mai puțin, în funcție de problemele și de perioadele avute în vedere, însă întotdeauna. Așa cum formularea aprofundată a unei probleme permite istoricului să evite închiderea într-o

perioadă și să utilizeze trecutul ca un conservator de experiențe comparabile în anumite privințe, chiar dacă nu sunt concomitente, tot astfel explicitarea relației sale cu prezentul este un exercițiu intelectual care îi face posibilă înțelegerea propriei „obiectivități". Faimosul punct „de unde" vorbește el continuă să fie explorat în acel du-te-vino al comparației trecut–prezent, cu condiția ca prezentul să nu fie reconstruit ca singur viitor posibil al acestui trecut, ci analizat drept ceea ce s-a dovedit, adică figura sa cea mai probabilă, independent de voințele sau predicțiile actorilor: el regăsește astfel acel spațiu dintre intenție și procesul real, caracteristic tipului său de reflecție de vreme ce îi definește cele două puncte de aplicație fundamentale.

Nu există concepte explicative ale trecutului care să nu vehiculeze partea lor de prezent și care să nu-l plaseze astfel în timp pe istoric. Dar invers, fără reflecție asupra prezentului, nu există deloc concepte. Prima propoziție nu ajunge pentru a defini o bună istorie conceptuală, pentru că nu garantează alegerea unor instrumente analitice bune; dar îi stabilește condiția minimală. Ea acceptă limitele obiectivității istorice pentru a renunța și mai mult la iluzia de „a face să trăiască din nou" sau la tentația simplei povestiri.

Din acest punct de vedere, acea separație stabilită uneori între istoria contemporană și istoria ca atare, considerată mai sigură, nu mi se pare a avea nici o altă justificare decât de situare: „distanța în timp" lipsește cu atât mai mult cu cât ne apropiem de prezent, iar consecințele Reformei în istoria omenirii, de pildă, sunt mai ușor de înțeles decât cele ale revoluției bolșevice, pentru că dispunem de un spațiu temporal de patru secole și jumătate pentru a le studia. Însă acest avantaj de situare, care de altfel variază o dată cu subiectele tratate, nu antrenează prin el însuși nici un privilegiu intelectual: este posibil să existe, în funcție de hazardul spiritelor și operelor, o istorie

superficială a protestantismului și o istorie profundă a bolșevismului. Iar lumea actuală poate oferi observatorului atent o multitudine de considerații utile pentru înțelegerea trecutului, numai să fie interesat de ea.

În starea sa naturală, ea îi dezvăluie chiar problema centrală a analizei istorice: a schimbării și a interpretării schimbării. Cu privire la „ce se întâmplă" în fiecare zi, mestecat/tocat de nenumăratele comentarii ale presei, familiaritatea cu istoria permite obținerea de întrebări suplimentare sau de raporturi inedite. Plecând de la ceea ce are comparabil cu trecutul, istoricul este cel mai bine utilat pentru a reda particularitățile acestei forme brute a schimbării care formează ceea ce noi numim „actualitatea" și pe care trebuie, de bine de rău, să o reducem instantaneu la o condiție de inteligibiltate: el poate astfel să-i sesizeze în același timp elementul repetitiv și partea complet nouă. Este adevărat că, în situația de actor al propriei epoci, nimic nu-l apără de tentația de a îmbrățișa una sau alta dintre explicațiile referitoare la „ce se întâmplă", care fac parte din conformismul epocii. Dar dacă acest privilegiu nu îi este dat în același timp cu meseria, îi devine mai accesibil în măsura în care natura cunoștințelor sale îi face accesibilă simultan cunoașterea constrângerilor și conștientizarea ambiguităților acțiunii.

Dacă adaug la un ansamblu de reflecții asupra istoriei, de ieri și de azi, scrieri ce nu se mai referă la construcția intelectuală a timpului, ci la două colectivități și la două istorii constitutive ale spațiului meu cultural, America și iudaismul, este tocmai pentru a arăta că, pentru mine, activitatea de cunoaștere a trecutului nu este despărțită de efortul de a înțelege lumea în care trăim. Este de natură identică; în el își găsește o parte din inspirație și chiar din mijloace.

Într-adevăr, după cum am văzut, mutația centrală a istoriei în ultimii cincizeci de ani a fost extinderea acestui tip de cunoaștere la scara întregii omeniri, și deci relativizarea istoriei

europene și vest-europene. Recurgerea la limbajul științelor sociale, care demonstrează căutarea unei alte universalități, se explică în mare parte prin criza reprezentării evoluționiste a timpului elaborate în secolul al XIX-lea. După cum putem vedea în opera lui Claude Lévi-Strauss sau a lui Louis Dumont, comparabile sub acest aspect, relativizarea istoriei europene a rezultat din compararea cu alte civilizații și alte societăți. Or, eu unul nu am avut niciodată vreo curiozitate etnografică reală, nu știu mare lucru despre marile civilizații ne-europene și nu am lucrat niciodată decât asupra a ceea ce îmi era familiar. Cum, în același timp, am evaluat prețul „condiției de străin" în construcția obiectelor studiilor noastre, mai ales ale acelora care ne par cele mai inteligibile în mod spontan, am impresia că nu au încetat să mă preocupe referința evreiască și referința americană ca instrumente istorice de comparație. Aveam în ele o ancorare, dincolo de hazardurile vieții, prin ceea ce aveau european; era totuși un punct central exterior obișnuințelor mele de gândire, de vreme ce fusese construit în afara Europei și chiar împotriva ei.

Într-adevăr, de două secole, reflecția europeană asupra Statelor Unite nu poate fi separată de o analiză comparată, implicită sau explicită, în care celălalt termen este istoria Europei: Tocqueville este ilustrarea clasică a acestei realități. Astăzi, când a devenit prima putere a lumii, America nu a pierdut nimic din puterea sa de evocare a unui viitor universal. Ea rămâne, în ciuda intrării sale brutale și aproape involuntare în jocul dominației mondiale, societatea cea mai apropiată de crezurile secolului al XVIII-lea: laboratorul cel mai pur al credințelor noastre moderne. În ce privește „problema evreiască", cum se spunea altădată, ea este pentru generația mea punctul dramatic prin excelență al tragediei europene în secolul al XX-lea: antisemitismul nazist, complicitățile pe care le-a suscitat ori găsit, exterminarea masivă practicată dau măsura

patologică a ceea ce mai pot secreta civilizațiile noastre laice și democratice, după intoleranța Europei catolice, și împotriva întregii gândiri a luminatului veac al XIX-lea. În privința celuilalt versant al istoriei evreiești contemporane, cel care conduce la statul Israel, el oferă analizei istorice materiale excepționale prin ce conțin, atât de puțin conform cu previziunile: orice istorie evreiască nu încetează să surprindă, în sensul tragic și în sensul fericit. Statul Israel ne propune exemplul unei națiuni improbabile de imigranți târzii, fugind, la două sau trei secole după acei *dissenters** englezi, de blestemul european, pentru a popula un Pământ al făgăduinței, dăruit cu binecuvântarea divină. În acest sens, el prezintă istoricului francez o problemă comparabilă cu cea a Statelor Unite: un model de construcție națională și un tip de societate în contradicție cu cele familiare, întrucât sunt fondate pe alegerea recentă a artizanilor săi, plecând de la o religie, o ideologie sau pur și simplu de la o nenorocire, fără să existe, de altfel, incompatibilitate între aceste rațiuni de a inventa. Dar experiența israeliană constituie un subiect de surprindere și de reflecție mai profund decât nașterea Americii, deoarece combină o credință infinit mai veche și un proiect istoric mult mai recent: fundație națională ce se revendică totodată de la ideea socialistă a unei societăți noi și de la credința milenară a „reîntoarcerii", amestecând aproape în fiecare cetățean ce are mai modern și ce există mai arhaic, societatea israeliană manifestă diversitatea extraordinară a chimiei naționalităților. Existența sa pune observatorului aproape toate problemele lumii în care trăim, sub o formă condensată, dar la un nivel suficient de profund pentru ca istoricul să se simtă pe domeniul său: supraviețuirea extraordinară a unei religii și a unui popor explodate în lumea creștină și arabă, raporturile patologiei antisemite și democrației în secolul al XX-lea, partea de istoricitate și de modernitate în

* Disidenți protestanți ai Bisericii Anglicane. (N.tr.)

consensul național, dialectica religiei și a secularizării pentru care statul reprezintă locul natural; în sfârșit, jocul strâns al civilizațiilor confruntate, în care israelienii, moștenitori involuntari ai colonizării europene, întruchipează în spiritul arabilor lumea care i-a persecutat și de care au fugit.

Adăugând la considerațiile generale asupra istoriei în viața intelectuală franceză de astăzi câteva studii consacrate lumii americane și lumii evreiești, nu am dorit, așadar, numai să fixez puncte de reper culturale, în funcție cu problemele care mă preocupă. Am vrut totodată să spun că pentru mine istoria este inseparabilă de înțelegerea lumii actuale, care îi furnizează problematica și rațiunea de a fi.

BCUIASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ISTORIA ASTĂZI

Intelectualii francezi și structuralismul*

Diagnosticul „sfârșitului ideologiei", așa cum a fost pus, de exemplu, de Raymond Aron în ultima sa carte[1], se referă în general la ansamblul societăților dezvoltate din America și din Europa Occidentală. El pune în relație prosperitatea, creșterea economică, integrarea socială, de o parte, și extincția treptată a extremismelor politice, de cealaltă: automobilul, frigiderul și televiziunea ar fi ucis revoluția. Acest tip de analiză a inspirat deja nenumărate comentarii asupra neo-capitalismului, regimului gaulist și soiului de toropeală politică ce caracterizează Franța de la sfârșitul războiului din Algeria: ca și cum una dintre funcțiile naționalismului gaulist ar fi astăzi să contrabalanseze un proces obiectiv de „americanizare" a Franței.

Sfârșitul ideologiei înseamnă oare sfârșitul ideologilor? Dacă într-adevăr Franța actuală, în profunzimile sale sociale, tinde să se moleșească într-o societate a abundenței și a integrării sociale, diagnosticul este valabil și pentru grupurile și oamenii care își fac o profesiune de credință din a gândi și a scrie? Se va obiecta poate că întrebarea presupune o oarecare îndepărtare de definiția inițială de la care am plecat: pentru că raporturile intelectualilor cu ideologiile sunt de o altă natură, și în orice caz mai complexe (chiar și atunci când sunt în aparență simple ori

* *Preuves*, nr. 92, februarie 1967. (N.a.)

intenționat simplificate) decât cele ale marelui public. Dar, printr-o consecință a autorității absolute de opinie exercitate de intelectualii francezi începând din epoca Luminilor, aceste relații sunt adesea revelatoare pentru problemele și alegerile întregii societăți. Din punct de vedere istoric, nimic nu este mai simplificator decât a diviniza o funcție pur protestatară a *intelligentsia*: prin intermediul unor mari strămoși damnați, are loc instalarea pe mai nimic într-o moștenire excepțională. Ce-i drept, Voltaire este omul cel mai celebrat al secolului al XVIII-lea, Rousseau, adus la Panteon de Revoluție, iar sicriul lui Victor Hugo, urmat de o mulțime imensă. Stânga intelectuală a guvernat în puține ocazii Franța contemporană: i-a dat însă valorile ei universale. Nici afacerea Dreyfus, nici Frontul popular, nici influența comunismului după război nu pot fi înțelese fără strălucirea oferită de intervenția intelectualilor.

Iată de ce ideologia este departe de a fi cuprinsă toată într-o teorie a istoriei, chiar dacă marxism-leninismul a fost, în Franța de ieri, forma ei extremă și cea mai cea mai răspândită. Ideologia se naște din sentimentul că o mare problemă istorică poate și trebuie să fie tranșată printr-o angajare individuală. De aici provin pasiunea, care îi este inseparabilă, prozelitismul, condamnarea adversarului și chiar a indiferentului, amalgamul între ordinea rațiunii istorice și cea a moralei personale. Luptele de clasă, în viziunile lui Guizot și Marx, au finalități diferite, una asigurând domnia burgheziei, cealaltă venirea la putere a proletariatului; însă ambele presupun — chiar dacă o neagă, ca la Marx — o viziune morală a lumii politice, o divizare între bine și rău, și o angajare de partea binelui.

De altfel, stânga franceză nu deține monopolul ideologiei: pentru că, dimpotrivă, însăși opoziția stânga–dreapta formează, de aproape două sute de ani, trama pe care se țes ideologiile. Înarmat cu Barrès împotriva lui Zola, cu Maurras contra lui Romain Rolland, cu Drieu împotriva lui Aragon, francezul de

dreapta posedă și el *pedigree*-ul său cultural, căruia stânga i-a denunțat deseori postulatele implicite și ipocrizia politică. Masochismul național al burgheziei pétainiste sau, cincispre-zece ani mai târziu, exaltarea naționalistă a „Algeriei franceze" trimit la același sistem de justificări intelectuale și morale, în care nu au variat decât modalitățile în funcție de eveniment. Atunci de ce să se privilegieze astăzi ideologia de stânga și intelectualul de stânga? Pentru că ultima mare bătălie a ideologiei de dreapta a fost dată — și pierdută — de fascism: din acest motiv, de la sfârșitul războiului, construcția ideologică a devenit un cvasimonopol al stângii.

Cum anume această stângă învingătoare căreia istoria îi „dădea dreptate" a abuzat fără discernământ de faimosul tribunal hegelian, devenit „opiul intelectualilor", Raymond Aron a descris chiar înainte ca tribunalul politico-moral al stalinismului să fie detracat o dată cu moartea lui Stalin. În el se combinau certitudine istorică și judecată morală, consolidându-se una pe cealaltă: or, cele două elemente ale acestui apogeu al vârstei ideologice au fost afectate simultan de evoluția lumii contemporane.

Destalinizarea a pus sub semnul întrebării dreptatea și adevărul în interiorul lumii socialiste: „ticăloșii" nu erau numai burghezii, iar Uniunea Sovietică nu se afla neapărat, mereu și din principiu, în avangarda istoriei umane. Prima diasporă a intelectualilor comuniști și progresiști: o întreagă lume se prăbușea — îmi amintesc, eram acolo. Varșovia, Budapesta, schisma chineză nu au făcut decât să accentueze procesul, consacrând sfârșitul unui marxism-leninism totodată materializat și universal. Dar tocmai în acești ani un nou miraj universalist, un mesianism de substituție a fost oferit intelectualilor revoluționari; cel al luptei lumii a treia pentru independență, ori, în contextul francez, al susținerii F.L.N.* în războiul din Algeria.

* Front de Libération Nationale. (N.a.)

Această experiență suplimentară a extremismului ideologic a fost cu atât mai caracteristică mediilor intelectualilor de stânga, cu cât a fost trăită în izolare socială, dezavuată de Partidul Comunist, neînțeleasă de clasa muncitoare. Legătura (mitică) a intelectualului occidental cu cei oprimați și cu agenții revoluției mondiale era căutată dincolo de frontiere, la un adversar presupus prin definiție socialist și internaționalist. Fellahul musulman cântat de Fanon devenise ultimul aliat rămas al defetismului revoluționar de tip leninist. Urmarea este cunoscută: acolo unde stânga intelectuală își investise valorile revoluționare devenite disponibile, a întâlnit o conștiință națională și religioasă; căutând partidul bolșevic din 1917, a găsit islamul, pe Boumediene în locul lui Lenin.

Dezamăgirea algeriană și chiar victoriile popoarelor colonizate au încetinit investiția intelectualilor de stânga în soarta lumii a treia: căci dificultățile „demarajului" economic sunt adesea de ordin prea tehnic pentru a alimenta pasiunile și există un soi de decepție amoroasă între prietenii francezi ai F.L.N. în război și Algeria colonelului Boumediene. Cu toate acestea, eșecul economic al majorității țărilor recent decolonizate repune în onoruri, într-un anume fel, ideea dictaturii leniniste — sau maoiste: negăsind la ei acasă terenul favorabil unei experiențe de acest tip, unii intelectuali occidentali îi exaltă necesitatea pentru țările subdezvoltate, ca unic mijloc de a înlătura obstacolele de orice natură către mobilizarea muncii și economisirea națională. În timp ce revoluția cubaneză, cu câțiva ani în urmă, entuziasmase mai ales prin caracterul său romantic și antibirocratic (care se detașa atât de net de socialismele de tip sovietic), din contră, modelul chinez pare să redea prioritatea dezvoltării economice și poate din nou justifica, prin această răsturnare clasică, apărarea unei politici totalitare. Însă este în mod prea evident inadecvat condițiilor societăților europene, simultan prea „exotic" prin cultură și prea cunoscut prin antecedente pentru a

suscita multe ralieri; în sfârșit, ostilitatea Paridului Comunist Francez îl privează de o mare parte din influență.

În realitate, mai degrabă decât să revigoreze un marxism „în manieră chineză", iruperea în istorie a națiunilor lumii a treia a contribuit, dimpotrivă, la grăbirea sfârșitului ideologiilor în cultura franceză contemporană; ceea ce, la suprafață și pentru moment, părea să reînvie marile ambiții universaliste de transformare socială a discreditat în profunzime și durabil filozofiile istoriei din secolul al XIX-lea: fenomen care ar putea fi rezumat în linii mari prin afirmația că, în viața intelectuală franceză, atât de sensibilă la conjunctură și atât de promptă în generalizare, etnologia structurală și-a datorat o parte din influență faptului că oferea o *anti-istorie*.

O stângă intelectuală dezamăgită, demoralizată de istorie, s-a întors către omul primitiv de data aceasta nu pentru a descifra copilăria omului — ceea ce ar conduce tot la istorie —, ci pentru a găsi în el adevărul omului; această plebicistare a „sălbaticului" de către o societate care se crede saturată de bogăție și de „civilizație", după cum se spunea deja în vremea lui Rousseau, nu constituie un fenomen nou. Însă interesant este că „sălbaticul" a devenit pentru o vreme modelul științelor omului: nu este, așadar, o întâmplare, nici doar efectul unui șovinism cultural de altfel prea evident, că structuralismul, care domină cercetările lingvistice europene începând de imediat după război, a înflorit în Franța nu prin intermediul lingvisticii, ci în principal al etnologiei. Nu este nici doar din cauza importanței operei lui Lévi-Strauss: „structurile elementare" datează din 1949 și anticipează cu aproape zece ani marea notorietate a autorului. A fost nevoie de dislocarea dogmatismului marxist, în anii 1955–'60, pentru ca etnologia să vină să satisfacă o așteptare socială, o situație istorică. Pentru că decolonizarea a dezvăluit tuturor secretele etnologilor, acești pionieri ai anticolonialismului: faptul că culturile sunt multiple, la fel de

respectabile și că se manifestă mai mult în termeni de permanență decât de schimbare. Colonizarea franceză (care a fost adesea de „stânga" la originile sale, nu trebuie să uităm) pretinsese să le reunifice într-un „timp" în manieră occidentală, făcându-le să parcurgă, vrând-nevrând, etapele europene ale progresului; există poate astăzi, invers, un oarecare masochism expiator în revalorizarea lumilor extraeuropene.

Pe de altă parte, aceste lumi exotice și sărace au calitatea de a cristaliza toate dezgusturile și toate refuzurile care se nasc din „societatea abundenței": chiar dacă au încetat să fie poli revoluționari, chiar dacă se scufundă încetul cu încetul sub linia de supraviețuire, măcar sunt inocente și pure, în ochii unei stângi în esență moraliste și mai creștine decât crede; ele rămân un recurs al spațiului împotriva timpului imobilizat (de vreme ce este non-revoluționar) al Occidentului. Câtă vreme flacăra revoluționară mocnește, ca în America de Sud, sau reizbucnește, ca în China, lipsa de speranță a studenților Europei bogate se poate preschimba cândva în speranță.

În sfârșit, a avut loc, între ieri și azi, o mutație profundă în ideea pe care un intelectual francez și-o face despre lume și despre rolul jucat de țara lui. Transferul de speranță revoluționară asupra Uniunii Sovietice, apoi asupra lumii a treia, constituia deja o mărturisire implicită de neputință privind posibilitățile naționale. Însă traducea totodată supraviețuirea tradiției iacobine, nostalgia Franței de la 1793, un patriotism temporar frustrat și totuși optimist: cândva, Franța ar urma să ia din nou în mâinile sale flacăra revoluționară. Iată că și acest vis dispare la orizont: astăzi, când flacăra sovietică se stinge și lumea a treia își deconcertează sau dezamăgește prietenii din timpurile eroice, Franța însăși nu mai este Franța. Intelectualul francez, moștenitor al unui prestigiu mai fragil decât puterea și în mod inconștient obișnuit cu iradierea universală a culturii sale, nu trăiește deocamdată nefericirea de a fi belgian. Dar se

știe deja, se știe din ce în ce mai mult, cetățean al unei țări care, în pofida retoricii gauliste, nu mai are sentimentul că face istoria omenirii: Franța aceasta, expulzată din istorie, acceptă cu atât mai ușor să expulzeze istoria. Ea poate să arunce asupra lumii o privire care nu mai este deformată de exemplul propriu și de obsesia civilizatoare: o privire aproape spațială, de acum încolo sceptică asupra „lecțiilor" și „sensului" istoriei. Chiar imediat după război, în *Regards sur le monde actuel*, Valéry presimțise admirabil fenomenul.

Astfel, deziluziile recente ale intelectualilor francezi și conjunctura politică generală își cumulează efectele pentru a ajunge la o punere sub semnul întrebării a istoriei – această amantă care a fost atâta vreme tiranică, înainte de a deveni infidelă.

*

* *

Fără îndoială, prin această situație se explică impactul actual al unui tip de gândire al cărui model și reprezentant este considerat în mod curent Lévi-Strauss. De altminteri, nu este sigur, ba este chiar improbabil ca Lévi-Strauss, care are pasiunea exactității, să accepte acest soi de paternitate generală și vagă care se dorește din toate părțile să i se atribuie, sub eticheta de „structuralism". Însă din punctul de vedere al unei sociologii a impactului său, nu contează: dimpotrivă, este semnificativ că o operă atât de specială și de tehnică ca a sa a avut o rezonanță suficient de generală pentru ca astăzi să se reclame de la ea literați, critici de artă, filozofi. Încercând să-i inventariem marile teme și ambițiile, nu vom încerca deci să ne desprindem de mișcarea care îi generalizează impactul, de vreme ce este tocmai ceea ce vrem să înțelegem.

Oricât de abstractă, oricât de intelectualistă ar fi, opera lui Lévi-Strauss se constituie mai întâi ca o înnoire a marelui paradox

rousseauist care desparte în două veacul al XVIII-lea: se simte pretutindeni această dragoste pentru viața în natură, mediul rural și flori, această tandrețe față de omul „primitiv", care evocă inevitabil nostalgia unei fericiri pierdute de societățile industriale. Lévi-Strauss vorbește despre o lume în care vulturul, ursul, salvia există încă. Dar nu crede mai mult decât Rousseau, unul dintre autorii săi preferați, în reîntoarcerea unei fericiri primitive pierdute. Moștenitorul lui Boas și al lui Mauss știe că nu există stare de natură, ci, în forme multiple, colectivități și culturi care sunt tot atâtea forme supuse confruntării cu natura și între care cunoașterea pozitivă nu poate stabili o ierarhie. Societatea industrială din Europa sau din America pierde astfel privilegiile pe care crede că le deține în fața triburilor pierdute în pădurea amazoniană: „e nevoie de mult egocentrism și de multă naivitate pentru a crede că omul se poate refugia în întregul său numai într-una dintre formele istorice sau geografice al ființării sale, pe câtă vreme adevărul omului rezidă în sistemul diferențelor lor și al proprietăților lor comune." *(La Pensée sauvage)*. „Sălbaticul" nu oferă, așadar, imaginea copilăriei omului, cum s-a crezut în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, după un model naiv european al istoriei omenirii; nici măcar nu este, printre altele, o imagine adecvată a lui. Îndată ce i se recunoaște de a fi imaginat societăți foarte variate și de a uza de o logică atât de savantă — sau atât de simplă — ca aceea a științei moderne, nu mai există ca atare, nici ca „primitiv". El oferă doar, ca și societățile zise dezvoltate, o multitudine de soluții culturale la eterna contradicție între om și natură.

Atunci, rolul etnologiei este să claseze sistemele culturale, să urmărească, în interiorul fiecăruia dintre ele, analiza obiectivă a semnelor și a articulării lor. Ambiția psihanalitică este implicit transferată de la individual la colectiv, de la analiza clinică la „decodarea", unui limbaj social precum mitul: se știe cât de

pasionat a fost Freud, în ultima sa perioadă, de interpretarea informației etnologice (pe care de altfel o cunoștea prost). Lévi-Strauss respinge de altminteri confuzia metodologică a acestei înrudiri mascate dintre etnologie și psihanaliză. Nu extrapolează niciodată la domeniul său procedurile psihanalitice. Dar reflecția sa asupra miturilor extinde la nivelul colectiv ambițiile tratamentului individual; ea vrea să aducă la lumină structurile inconștiente ale mesajului social, codul său subiacent anterior față de ceea ce fiecare om gândește, determinând în cele din urmă ce gândește el despre sine și despre ceilalți. Aici Lévi-Strauss este de acord cu Marx, cu Freud: ca și domeniul mitului, cel al ideologiilor este al unei false conștiințe a realului, care ține de o explicație construită la un alt nivel. Dar contrar lui Marx, nu întrevede nici o soluție istorică la această falsă conștiință, nici o reconciliere a omului cu adevărata lui istorie.

Chiar dincolo de aceasta, etnologia structurală vizează avansarea științelor umane spre o metodologie în sfârșit riguroasă, comparabilă cu a științelor exacte. Pentru că, într-un sens, analiza etnologică realizează o experiență de laborator; în ambele cazuri, obiectul observației este tratat ca obiect natural; în ambele cazuri, așezat în spațiu, el permite experimentări multiple, în fine, în ambele cazuri, conștiința distanței între observator și obiectul observat este foarte vie. Dar, într-un alt sens, disputele metodologice ale etnologilor amenință această asimilare a etnologiei la științele exacte. Lévi-Strauss a avut în permanență dublul sentiment al acestei înrudiri și al distanței de acoperit: de aici provin originalitatea operei și, fără îndoială, impactul său general, care contrastează cu caracterul voit restrâns al descrierii etnologice. Lucrând asupra câtorva societăți unde istoria nu și-a introdus haosul și unde reducerea la variabile puțin numeroase este relativ ușor de făcut, Lévi-Strauss poate să-și satisfacă în cele mai bune condiții grija față de rigoarea științifică și obsesia „modelului" lingvistic.

Este adevărat, așa cum repetă adesea, că nu s-a aventurat niciodată mai departe, chiar dacă, după cum se întâmplă mereu o dată ce moda pune stăpânire pe o operă, discipoli prea zeloși sau prea imprudenți au tendința de a-i îndrepta metoda spre o teorie generală a societăților. Superficială, iluzorie poate, această anticipare nu face decât să sublinieze mai bine iradierea metodologică a cărților lui Lévi-Strauss. Figura acestui entomolog al comportamentelor umane, capabil să reușească ieșirea din lumea sa culturală, nu este oare imaginea inversată a omului sartrian căruia împotmolirea în istorie și emergența unui praxis revoluționar îi impun celebra angajare? Este deci lipsit de importanță că Lévi-Strauss aparține aceleiași generații ca și Sartre, că a trăit — aproape — aceeași istorie și că este considerat, de asemenea, „de stânga": pentru el, însăși această definiție ține de domeniul opiniei, nu al științei. Prin ce anume, de altfel, este de „stânga"? Cuvântul este complet lipsit de sens pentru un om care crede că, în starea lor de copilărie și de gângurit, științele umane, cărora le-a consacrat viața, și în afara cărora nu vrea să spună nimic, nu au de propus deocamdată nimic serios, cu atât mai puțin ceva util, cetății și luptelor sale — decât tocmai recăderea în ideologie. Ele pot avea o șansă să-și merite numele într-o zi tocmai cu condiția expresă de a păstra tăcerea în această privință: „Putem întreba cu legitimitate științele exacte și naturale ce anume sunt. Dar științele sociale și umane nu sunt deocamdată în măsură să dea socoteală. Dacă vrem să le cerem acest lucru sau dacă, din considerente politice, credem că e indicat să dăm această impresie, va trebui să nu ne mirăm dacă vom primi bilanțuri trucate" *(Revue internationale des sciences sociales,* 1964).

E cazul să vedem în această înverșunare meticuloasă — pentru subiectul nostru, ar fi cel mai semnificativ — o ruptură veritabilă cu istoria? Lévi-Strauss nu încetează să se apere de această acuzație, să aducă istoriei omagii explicite, consimțind

chiar „să-i rezerve drepturile". Dar pentru când și pentru ce fel de istorie? Este vorba despre sensul istoric pe care îl construiește rațiunea dialectică a lui Sartre? Evident că nu, întrucât o privire retrospectivă nu poate arăta în prezent rezultatul necesar al trecutului decât cu prețul unei falsificări inconștiente. Pentru Sartre, un om poate oricând să îi succeadă altuia. Pentru Lévi-Strauss, omul respectiv nu poate decât să aibă această impresie. Iluzie tenace, conferind prezentului un privilegiu oarecum nerod, fără a vedea că tocmai acest prezent este cel care introduce în succesiuni un liant extras din propria sa esență. Sub privirea etnologică dispare așadar certitudinea unei mișcări retrograde a realității, iar filozofia istoriei devine un mit a cărui necesitate nu face decât să îi sublinieze inconsistența. Lévi-Strauss, criticând fabricarea sensului istoric de către rațiunea dialectică a lui Sartre, scrie aceste fraze semnificative despre istoria Revoluției franceze: „Omul zis de stânga se cramponează încă de o perioadă a istoriei contemporane care îi acorda privilegiul unei congruențe între imperativele practice și schemele de interpretare. Poate că această vârstă de aur a conștiinței istorice este deja depășită; și faptul că putem măcar să concepem această eventualitate dovedește că este vorba aici numai despre o situație contingentă, cum ar putea să fie „reglajul" întâmplător al unui instrument optic la care obiectivul și focarul s-ar afla în mișcare relativă unul față de celălalt. Suntem încă „reglați" pe Revoluția franceză; dar am fi fost „reglați" pe Frondă dacă am fi trăit mai devreme." *(La Pensée sauvage)*

Dar, o dată conturile acestei pseudocunoașteri reglate, este adevărat că societățile se transformă și că măcar unele istorii – dacă nu *o* istorie – își pot revendica observatorii. Istoria, ca și planeta lui Le Verrier, este atunci neobosita „perturbatoare", care introduce dezechilibrele structurale. Or, nu putem cunoaște totul în același timp; sincronia și diacronia nu pot fi

înțelese dintr-o singură privire. Cu cât multiplicăm într-un domeniu șansele pentru cunoaștere, cu atât ne privăm de șansele de a accede la celălalt. Este nevoie, așadar, de etnologi structuraliști pentru ordine, de istorici pentru dezordine. Totuși, această împărțire a sarcinilor nu este echitabilă decât în aparență. Studiul structurilor păstrează un dublu privilegiu, cronologic și logic. Cronologic, de vreme ce trebuie început prin decrierea lor. Activitatea structuralistă are, prin urmare, autonomie absolută, iar reciproca nu este valabilă: munca istoricului este dependentă, ornamentală, exilată în orice caz într-un viitor îndepărtat. Și logic: pentru că, invers decât structurile, istoria pulverizează norma în eveniment, se raționalizează cu mare greutate, poate chiar deloc.

Din acest punct de vedere, poate cel mai semnificativ pentru subiectul nostru, Marx și Sartre se află de aceeași parte a baricadei, a istoriei, iar Lévi-Strauss de cealaltă, a structurii. Ca și Hegel și Marx, Sartre descrie tot un progres, o istorie ce îl împlinește pe om: Lévi-Strauss reduce omul multiplu la mecanismele sale comune, îl dizolvă în determinismul universal, îl expune la limită ca pe un obiect natural. Cărțile sale, de o rigoare puțin prețioasă, sunt un comentariu fără speranță al neantului omului. Ruptură epistemologică probabil fundamentală în raport cu „vârsta ideologică" și sistematizată de Foucault în *Les Mots et les Choses*.

Nu aș vrea să cad în facilul amalgamului, amestecând în mod nefondat opere și autori; însă din perspectiva în care se plasează această analiză și conform unei înrudiri resimțite în mod spontan de către intelectuali, este permis să apropii de Lévi-Strauss lucrările lui Barthes și Foucault. Domeniile de cercetare diferă foarte mult, dar inspirația metodologică este comună: încercarea de a arunca o privire etnologică asupra societăților și culturilor contemporane. Imitând și inversând telescopajul cultural al etnologului, Foucault încearcă să îi răspândească lumina.

Lévi-Strauss amestecă lumea jivaro și privirea sa de european; vrea să observe cultura europeană cu un ochi jivaro, pentru a-i îndepărta în sfârșit prezența, pentru a face din ea un obiect științific. Vrea să îi descrie nu modalitățile individuale, care depind de un studiu al opiniilor, ci structurile conceptuale care, în interiorul fiecărei perioade, fac posibile aceste opinii: pentru el, ruptura cu istoricitatea, sfârșitul antropocentrismului umanist caracterizează revoluția actuală a cunoașterii. Sartre devine din acel moment – ceea ce sigur nu i-a fost pe plac! – „ultimul filozof al secolului al XIX-lea". Agresivitatea metodologică a lui Foucault – probabil una dintre cheile succesului cărții sale – are interesul să încerce să sistematizeze semnificația generală a structuralismului în cultura europeană de astăzi: analiștii „disoluției" omului au succedat profeților ascensiunii sale.

Însă dacă această semnificație este într-adevăr cea descrisă de Foucault, dacă structuralismul îl închide pe Marx într-un secol al XIX-lea a cărui cunoaștere este dominată de istorie, atunci este foarte curios și din punct de vedere sociologic foarte interesant faptul că structuralismul s-a dezvoltat în Franța într-un mod totodată tardiv și sistematic și în aceleași medii intelectuale de stânga care fuseseră marxiste (în sensul larg al termenului) de la Eliberare. Rămâne deci să fie descrise și înțelese acest fenomen în aparență contradictoriu și contaminarea ciudată și, cred eu, specific franceză, rezultată între marxism și structuralism.

La un prim nivel de analiză, este evident că, deși marxismul continuă să se afle în miezul dezbaterii intelectualilor francezi, este mai puțin ca o cunoaștere decât ca valoare, mai puțin ca instrument intelectual decât ca moștenire politică. Se fac de acum douăzeci de ani de când Sartre încearcă să împace subiectul existențialist și determinismul marxist, adică teoria sa despre libertate și opiniile sale progresiste. Ceea ce îl determină, în ultima sa lucrare filozofică, să substituie dialectica sa a libertății individuale dialecticii materialiste a lui Marx, confirmând în

același timp drept o „evidență" și fără nici cea mai mică analiză critică ansamblul tezelor *Capitalului* – adică esența filozofiei istoriei marxiste[2]. Prin acest subterfugiu, el își pune de acord conștiința filozofică și progresismul politic; însă ilustrează, totodată, dualitatea profundă a operei sale și inegalitatea rigorii intelectuale: ceea ce îl interesează este constituirea unui nou fundament existențial al istoriei omenirii, precum și revizuirea a ceea ce consideră, la Marx, ca fiind marca scientismului. Reverența respectuoasă și de departe adresată *Capitalului* nu este în esență de ordin filozofic: ea indică fidelitatea față de *intelligentsia* de stânga, față de rezistența de ieri și față de luptele populare de astăzi împotriva imperialismului. Aceasta este marca istorică a unei epoci, tocmai a vârstei ideologice. Sartre vorbește și va vorbi mereu ca un mare frate tuturor oamenilor care au trăit profund vremurile fascismului și comunismului: paradoxal, geniul acestui filozof profesionist este făcut poate mai mult dintr-un secret de sensibilitate și de artă decât dintr-o gândire clară. În zadar a refuzat Sartre să fie ceea ce a devenit, este înghițit de neînduplecata istorie a literaturii: el este astăzi o figură de patriarh, un chip de mare frate ce îmbătrânește în glorie, cu un premiu Nobel nedorit, totuși cu un premiu Nobel. Ultima viclenie a „cuvintelor".

Este adevărat că și Lévi-Strauss a subliniat că îi este dator marxismului. Dar într-un sens diferit: intenționat absent în luptele politice de după război, închis în turnul său de fildeș de savant, el nu a încercat nevoia de a se defini în raport cu comunismul sau cu anticomunismul; cele câteva interviuri pe care le-a acordat presei (vizibil fără plăcere) traduc mai mult decât prudență: o voință profesională de a păstra distanțele față de propria lume culturală și față de istoria haotică ce introduce în această lume dezordinile sale. Totuși, mai mult decât Sartre, Lévi-Strauss poate fi considerat fidel premiselor filozofice și determinismului materialist ale lui Marx. De la acestea a

moștenit ambiția științifică de a interpreta în termeni inteligibili, printr-un alt sistem care le este subiacent, reprezentările pe care oamenii și le fac despre natură și societate. El acceptă ideea unei societăți globale, unde determinante rămân în ultimă instanță raporturile oamenilor cu natura, însă o modifică în profunzime, schițând o adevărată teorie a superstructurilor. În treacăt fie spus, această înverșunare de a studia superstructurile, de parcă se dorea căutarea, dezvăluirea și înțelegerea producțiilor intelectuale ale oamenilor și grupurilor prin intermediul celor mai ascunse motivații ale lor, este unul dintre simptomele cele mai clare ale sfârșitului vârstei ideologice la intelectualii francezi. Dar acesta este și punctul cel mai slab al analizelor lui Marx. Pentru Lévi-Strauss, care s-a exprimat cu claritate referitor la aceasta în *La Pensée sauvage*, primatul infrastructurilor trebuie înțeles în sensul unei împărțiri a cărților de joc: ceea ce societățile fac din această împărțire ține de invenția culturală a oamenilor, însă această invenție nu propune un număr nelimitat de variante. Ea traduce, din contră, structuri și sisteme logice ale căror apariție și mutație, departe de a fi necesare ca tot atâtea etape ale unei evoluții identice a omenirii, depind, dimpotrivă, de calculul probabilităților: ceea ce explică multitudinea concomitentă de societăți și de culturi.

Este adevărat că din alte pasaje ale cărților lui Lévi-Strauss pot fi extrase interpretări mai puțin materialiste și mai puțin marxiste: pentru că nu se știe niciodată exact dacă structura logică dezvăluită de analiză este de aceeași natură ca și materia produsă de ea sau dacă, dimpotrivă, ea structurează realitatea. În fapt, problema de a ști dacă el însuși este materialist sau kantian (un kantism fără subiect transcedental[3], a spus Paul Ricoeur) îl preocupă în mică măsură pe Lévi-Strauss, care pare să accepte cele două ipoteze: adică, în orice caz, nu se interesează decât în secundar de raporturile sale filozofice cu marxismul.

De altfel, el și-a interzis întotdeauna orice extrapolare a procedurilor sale de analiză la mitologii, credințe sau societăți „istorice": a spus-o explicit în răspunsul către antropologul englez Leach[4], care propunea o „decodare" lévi-straussiană a textului Genezei — iar acest contrast între ambiția teoretică implicită a ideilor sale și îngustimea câmpului lor de aplicare alimentează, de altfel, neîncrederea multora dintre colegii săi anglo-saxoni, ce rămân atașați de acumularea empirică de cunoștințe limitate. Din contră, în Franța chiar această ambiție, cu mult mai mult decât aportul său specific la etnografia sud-americană, este cea care a declanșat entuziasmul mediilor intelectuale și a provocat foarte rapid discuții la nivelul cel mai general: existențialism, marxism, structuralism. Lectura publicațiilor periodice de stânga o demonstrează: oarecum fără voia lui, etnograful a fost consfințit filozof. Poate că trebuie să vedem în aceasta, la fel ca anumiți antropologi anglo-saxoni, o trăsătură specifică a tradiției naționale. Dar în cazul de față, fascinația exercitată de Lévi-Strauss asupra multor intelectuali marxiști sau ex-marxiști mi se pare că ține de o explicație mai precisă: ea nu se naște nici dintr-o fraternitate de opinii politice — de vreme ce Lévi-Strauss este contrariul unui om „angajat" —, nici dintr-o înrudire filozofică — foarte aleatoare, dacă chiar există, și în orice caz relativ indiferentă lui Lévi-Strauss —, ci dintr-un raport de inversare în care s-a putut investi nostalgia marxismului. Pur și simplu, și trăsătură cu trăsătură, descrierea structurală a omului devenit obiect a înlocuit ascensiunea istorică a omului-zeu.

Însă raporturile dintre marxiști și structuraliști au luat și o altă formă, chiar mai suprinzătoare: este semnificativ că un întreg curent de gândire comunistă se revendică în mod implicit de la structuralism, nu pentru a rupe cu marxismul, ci pentru a-l înnoi: acesta este sensul încercării lui Althusser și a prietenilor săi, de a reda operei lui Marx și Lenin valoarea teoretică prin analiza riguroasă a conceptelor cu care operează, pentru

a o elibera de ideologia plat umanistă în care Garaudy a diluat-o. Așadar, nu mai este vorba, ca la Sartre, de a concilia o teorie a cunoașterii cu opiniile progresiste, ci de a îmbina metoda structuralistă și teoria marxistă. Rezultă un marxism epurat de filiația sa hegeliană, curățat de orice contaminare cu umanismul burghez, diferit chiar de ceea ce Marx a putut gândi despre propria sa doctrină, pentru că este vorba de a o redefini prin dezvăluirea structurilor sale conceptuale fundamentale. Numai cu această condiție, pentru Althusser, marxismul poate redeveni, în sfârșit, ceea ce este, dar se află mascat de imensa sedimentare socială și istorică: teori*a*, știință, prin opoziție cu ideologii*le*. Înțelegem astfel ciudatul itinerar al lui Althusser: încercând să „dezideologizeze" marxismul, el nu renunță totuși — prin postulat implicit — să îl ia atât ca obiect de studiu, cât și ca unică referință științifică. Analiza structurală, o tentativă de a extinde la „științele umane" metodele științelor naturii, este aici în mod subtil deturnată către dogmatismul marxist plasat ca un *a priori* al reflecției — de vreme ce modelul marxist este asimilat dintru început modelului științific. De unde rezultă contradicția epistemologică și ambiguitatea politică din lucrările lui Althusser și ale prietenilor săi, consacrate readucerii la viață a unei analize riguroase a lui Marx, dar blocate de fideismul față de un aparat conceptual care, oricât de genial ar fi fost, datează dintr-o altă epocă și dintr-o altă lume.

Dar poate că însăși această ambiguitate este semnificativă, pe un alt plan, pentru evoluția unei părți a intelectualilor comuniști, cei care au rămas în interiorul partidului după criza destalinizării și cei mai tineri care au aderat la el de atunci încolo, într-un climat devenit cu mult mai tolerant și cu mult mai critic decât în anii '50: Althusser oferă simultan structuralism și marxism, studiu critic și intransigență doctrinară, fidelitate față de P.C.F. și reticențe în privința lui. Există numeroase motive de a crede că un studiu sociologic privind

audiența sa actuală ar scoate la lumină aceste elemente, atât de caracteristice pentru trecutul recent și prezentul intelectualilor comuniști. Are puțină importanță dacă sunt contradictorii; tocmai pentru că sunt astfel, o interpretare structuralistă a lui Marx le poate oferi un adăpost provizoriu. Contradicția intelectuală și contradicția sociologică se explică și se consolidează reciproc: „dezideologizarea" structuralistă a marxismului este, fără îndoială, un mod de a trăi sfârșitul ideologiilor în interiorul lumii comuniste înseși.

Dacă ansamblul acestei analize este exact, dacă există, într-adevăr, o legătură între un fenomen general ca sfârșitul ideologiilor și atracția structuralismului în mediul particular al intelectualilor francezi, vom fi deci uimiți că disoluția certitudinilor ideologice și a „sensului" istoriei nu a condus la repunerea în valoare a cercetării și informației empirice, în manieră anglo-saxonă. Nu este vorba despre faptul că aceastea nu se dezvoltă, de vreme ce, din contră, anchetele sociologice, sondajele de opinie, despuierile masive de serii de arhive sunt numeroase în Franța, ca și aiurea: dar totul rămâne subordonat mai mult ca niciodată, mai mult ca ieri, elaborării unei teorii generale. Totul se întâmplă de parcă criza gândirii marxiste ar fi pregătit terenul pentru o metodologie de o altă natură, dar de același nivel, moștenitoare a aceleiași ambiții de inteligibilitate globală și sistematică. Ceea ce numim, în lipsă de ceva mai bun, „moda" pariziană a structuralismului, adică succesul și momentul său, s-ar explica astfel prin raporturile sale profunde, totodată contradictorii și omogene, cu marxismul. Modelul științelor naturii a înlocuit modelul istoric, omul–obiect s-a substituit omului–subiect, structura procesului, conceptul praxisului; dar aceasta se întâmplă în interiorul aceleiași ambiții deterministe, plecând de la o aceeași voință de a descifra sensul comportamentului uman dincolo de sensul aparent sau doar conștient.

Așadar, probabil că, la intelectualii francezi, sfârșitul vârstei ideologice a înglobat două fenomene distincte și de natură diferită. Destalinizarea, schisma sino-sovietică, criza lumii a treia — și prosperitatea franceză și europeană — au adus atingere în mod profund progresismului anilor '50, atât de caracteristic vârstei ideologice. De unde a rezultat o disponibilitate a intelectualilor, un fel de așteptare — oarecum așa cum, în urmă cu o sută de ani, eșecul fără glorie al optzeciștilor romantici a precedat și facilitat formarea generației realiste și pozitiviste. Dar a facilitat-o, nu a creat-o: transformarea intelectuală în sine nu ține de o explicație sociologică. Astăzi, deziluziile politice ale progresismului au afectat profund influența marxismului în rândurile intelectualilor de stânga, însă în vidul astfel creat nu domnește Raymond Aron, ci Lévi-Strauss; nu o critică liberală și empiristă a marxismului, ci o gândire hiperintelectualistă și sistematică, care tinde spre o teorie generală a omului. Marxiștii sau ex-marxiștii nu au putut doar să-și investească în ea trecutul fără să se renege; în ea au regăsit, „dezideologizate", eliberate de naivitățile angajării și ale sensului istoriei, ambiția unei științe sintetice a omului și vechiul lor vis totalizator. Poate că prin aceasta cazul intelectualilor francezi merită să devină clasic: sfârșitul vârstei ideologice și-a găsit în el doctrinarii.

Cantitativul în istorie*

Istoria cantitativă este astăzi la modă, atât în Europa, cât și în Statele Unite: asistăm, într-adevăr, de aproape o jumătate de secol, la dezvoltarea rapidă a utilizării surselor cantitative și

* Acest articol a apărut, sub titlul „Istoria cantitativă și construcția faptului istoric" în *Annales E.S.C.*, XXVI, 1971, nr.1, pp. 63–75. El a fost reluat apoi în *Faire de l'histoire*, Gallimard, 1974. Aducem mulțumiri lui Pierre Nora și editurii Gallimard pentru că ne-au autorizat să îl reproducem aici. (N. ed. fr.)

procedurilor de contabilizare și cuantificare în cercetarea istorică. Dar, ca orice cuvânt la modă, și cel de „istorie cantitativă" a sfârșit prin a avea o accepție atât de largă încât acoperă aproape orice: de la folosirea critică a unei simple numărători, făcute de aritmeticienii politici din secolul al XVII-lea, până la utilizarea sistematică a modelelor matematice în reconstituirea trecutului, „istoria cantitativă" desemnează cu același cuvânt multe lucruri: când un tip de sursă, când un tip de procedură și, întotdeauna, într-un fel sau altul, explicit sau nu, un tip de conceptualizare a trecutului. Mi se pare că, mergând de la general la particular și încercând să circumscrie specificitatea cunoașterii istorice în raport cu științele sociale, pot fi distinse trei ansambluri de probleme referitoare la istoria cantitativă.

1. Un prim grup de probleme privește procedurile de prelucrare a datelor cantitative: probleme de compoziție a diferitelor populații de date, a unității geografice în interiorul căreia sunt adunate, a pragurilor care diferențiază grupurile în interiorul unei aceleiași populații, a calculelor de corelație între două serii diferite, a valorii diferitelor tipuri de analiză statistică în raport cu datele, a interpretării relațiilor statistice etc.

Aceste probleme țin de *tehnologia* cercetării în științele sociale. Este adevărat că pot acoperi și chestiuni metodologice: nu doar pentru că nici o tehnică nu este „neutră", ci pentru că, mai specific, orice procedură statistică pune cu necesitate problema de a ști dacă și în ce măsură cunoașterea istorică sau sociologică este compatibilă cu — sau epuizată de — o conceptualizare matematică de tip probabilist. Dar nici discuția tehnică, nici dezbaterea teoretică nu este specifică istoriei: ele privesc ansamblul științelor sociale, iar istoria cantitativă nu prezintă în această privință nici o diferență de natură față de ceea ce numim astăzi, de exemplu, „sociologia empirică", care nu este, sub acest aspect, decât o istorie cantitativă contemporană.

2. Termenul de „istorie cantitativă" desemnează totodată, cel puțin în Franța, ambiția și lucrările anumitor istorici economiști[5]: este vorba de a face din istorie o economie retrospectivă[6], adică de a umple, pentru secolele anterioare alor noastre, și pe modelul conturilor naționale actuale, toate coloanele unui tabel imaginar de *input–output*. Susținătorii acestei istorii econometrice pledează deci pentru o cuantificare totală și sistematică: după ei, aceasta este condiția indispensabilă pentru eliminarea arbitrarului în alegerea datelor și pentru utilizarea de modele matematice în prelucrarea lor, plecând de la conceptul echilibrului general așa cum poate fi el astăzi importat din economia politică în istoria economică.

Adevărata istorie cantitativă ar rezulta, astfel, în logica acestei concepții, dintr-o dublă reducție a istoriei: reducția, cel puțin temporară, a câmpului său la economie, și reducția sistemului descriptiv și interpretativ la acela care a fost elaborat de știința socială cea mai riguros constituită astăzi: economia matematică. De altfel, s-ar putea face aceeași analiză cu privire la demografie și la istoria demografică: o știință constituită conceptual indică datele și furnizează uneltele sale unei discipline istorice particulare, ce devine de atunci un sub-produs al disciplinei principale căreia doar îi transpune în studierea trecutului problemele și conceptele.

Mai trebuie, evident, ca datele să existe pentru trecut așa cum există pentru prezent: să existe sau cel puțin să poată exista, adică să fie suficient de precis elaborate ori reconstituite ori extrapolate. Acest imperativ stabilește o primă limită cuantificării integrale a datelor istorice: chiar presupunând că ar fi posibilă înainte de secolul al XIX-lea, ea nu poate coborî mai jos de perioada recensământului statistic sau protostatistic, care coincide cu centralizarea marilor state monarhice europene. Or, istoria nu a început cu Petty sau Vauban.

De altfel, nu există nici un motiv pentru ca istoricul să accepte, chiar provizoriu, reducerea câmpului său de cercetare la economie sau la demografie. Într-adevăr, ori istoria nu este decât studiul unui domeniu definit în prealabil ca un anume sector limitat al trecutului, în interiorul căruia sunt importate modele matematice stabilite prin anumite științe sociale, pentru a le testa, pozitiv sau negativ. În acest caz, ajungem din nou la economia politică, care mi se pare a fi singura știință socială dispunând de asemenea modele; iar istoria nu apare din acel moment decât ca un câmp adițional de date, nimic mai mult. Ori considerăm disciplina istorică în accepția sa cea mai largă, adică în nedeterminarea sa conceptuală, în multitudinea nivelelor sale de analiză, și lucrăm apoi la descrierea acestor nivele și la stabilirea de simple relații statistice între ele, pornind de la ipoteze care, originale sau importate, nu sunt decât intuițiile cercetătorului.

3. Nu putem scăpa, chiar adăugând istoriei calificativul de „cantitativ", de ceea ce constituie obiectul specific al cercetării istorice: studiul timpului, al dimensiunii diacronice a fenomenelor. Or, sub acest aspect, ambiția totodată cea mai generală și mai elementară a istoriei cantitative este să constituie faptul istoric în serii temporale de unități omogene și comparabile și să-i poată măsura astfel evoluția prin intervale de timp date, în general anuale. Această operațiune logică fundamentală definește istoria *serială*, după denumirea propusă de Pierre Chaunu[7]: condiție necesară, dar nu suficientă a istoriei strict cantitative așa cum a fost definită mai sus. Căci istoria serială prezintă avantajul decisiv, din punct de vedere științific, de a înlocui insesizabilul „eveniment" al istoriei pozitiviste cu repetarea regulată a datelor selecționate și construite în funcție de caracterul lor comparabil. Însă ea nu implică nici pretenție de exhaustivitate a ansamblului documentar descris, nici sistem de interpretare global, nici formulare matematică, de vreme ce,

dimpotrivă, decupajul realității istorice în serii îl lasă pe istoric în fața unui material descompus în nivele, în sub-sisteme, cărora este liber apoi să le propună sau nu articulațiile interne.

Astfel definite, istoria cantitativă și istoria serială apar totodată legate și diferite. Au însă în comun ceva elementar, care le fundamentează pe amândouă: substituirea evenimentului cu seria, adică construcția datelor istorice în funcție de o analiză probabilistă. Întrebării clasice: „Ce este un fapt istoric?" ambele îi aduc un răspuns nou, care transformă pentru istoric organizarea materialului său de analiză, timpul. Asupra importanței acestei modificări interioare aș vrea să avansez câteva idei.

*

* *

Adaug, pentru a evita orice neînțelegere, că acest articol nu presupune nici o pretenție normativă: istoria serială se găsește în situația de a fi, de zece sau douăzeci de ani, una dintre căile cele mai fecunde de dezvoltare a cunoașterii istorice; în plus, prezintă imensul avantaj de a furniza acestei foarte vechi discipline care este istoria o rigoare și o eficacitate superioare acelora oferite de metodologia calitativă. Este însă adevărat că, prin natura ei, este incapabilă să trateze și chiar să abordeze, din motive circumstanțiale (absența iremediabilă a datelor) sau de fond (natura calitativă ireductibilă a fenomenului studiat), importante sectoare ale realității istorice: așa se explică de ce, de pildă, istoricii Antichității, care lucrează cu date foarte discontinue în timp, sau specialiștii biografiei intelectuale, care privilegiază ceea ce creația comportă drept unic și incomparabil, sunt mai rar sensibili la seducțiile istoriei seriale decât, de exemplu, istoricii structurilor agrare ale Europei moderne.

Din acest punct de vedere, ar trebui pusă o altă problemă, poate mai importantă: istoria serială aduce în mod cert proceduri precise pentru a măsura schimbarea, dar cât de mult permite ea reflecția asupra mutațiilor? Prin natura sa, seria presupune unități identic constituite, pentru a fi comparabile: variația temporală a acestor unități pe durata lungă, atunci când desenează cicluri, trimite la ceea ce am putea numi schimbarea în stabilitate, deci la o analiză în termeni de echilibru; însă atunci când variația temporală a unei serii sau a mai multora desenează un *trend* de creștere nedefinit, adică cumulativ, descompunerea acestuia în unități relativ mici (anuale sau decenale, de exemplu) obscurează definirea pragului de la care are loc transformarea structurii temporalității și a ritmurilor schimbării: de unde rezultă serioase probleme de datare și periodizare. De altfel, e posibil ca mutația istorică hotărâtoare să nu fie înscrisă în nici o serie endogenă unui sistem dat, ci să rezulte fie dintr-o inovație pentru care înregistrările anterioare nu au lăsat nici o urmă, fie dintr-un factor exogen care vine să bulverseze echilibrul multisecular al sistemului: aceste probleme metodologice se află în centrul discuției actuale cu privire la problema demarajului industrial[8]. Altfel spus, dacă este adevărat că nici o metodologie nu este inocentă, istoria serială, pentru că privilegiază durata lungă și echilibrul unui sistem, mi se pare că acordă un fel de bonificație conservării: acesta este un bun corectiv la identificarea istoriei și a schimbării, așa cum ne-a lăsat-o moștenire secolul al XIX-lea, și astfel o etapă capitală în constituirea istoriei drept cunoaștere; e adevărat că trebuie să-i fie înțelese, de asemenea, presupozițiile și limitele.

Dar problema limitelor istoriei seriale, care nu poate fi tratată în cadrul acestui articol, nu trebuie să servească drept alibi pentru lenea intelectuală sau tradiție: dacă astăzi, aproape peste tot, istoria evadează din povestire pentru a aborda

probleme, faptul se datorează în mare parte modificării elementelor *puzzle*-lui de la care ea pornește să reconstituie imaginile trecutului. Datorită istoriei seriale, istoricul de astăzi se găsește în fața unui nou peisaj de date și a unei noi conștientizări a presupozițiilor meseriei sale. Și probabil că nu i-am epuizat încă virtuțile.

Istoricul și sursele sale

În măsura în care istoria cantitativă presupune existența sau elaborarea unor lungi serii de date omogene și comparabile, prima problemă care se pune în termeni noi este cea a surselor. În general, arhivele europene au fost constituite și clasate în secolul al XIX-lea în conformitate cu proceduri și criterii ce reflectă preocupările ideologice și metodologice ale istoriei în epocă: predominare a valorilor naționale și, în consecință, prioritate acordată surselor politico-administrative, pe de o parte. Dar, pe de altă parte, conservare și clasare a documentului corespunzător unei finalități înguste și precise a cercetării: arhiva este constituită pentru a depune mărturie mai mult asupra evenimentului decât asupra duratei. Trebuie să fie instituită și criticată pentru ea însăși, nu ca element al unei serii. Punctul său de referință este extern: acesta este „faptul" istoric al pozitiviștilor, iluzoriu punct de ancorare a conștiinței naive în ceea ce se presupune a fi realul în raport cu mărturia, secvență insesizabilă, discontinuă, unică, în interiorul unei deveniri nedefinite sau al unei cronologii prestabilite în secole, în domnii, în ministere. Pe scurt, arhiva constituie memoria națiunilor, după cum, la scara unei vieți, scrisorile pe care le păstrăm stau mărturie pentru ceea ce au ales amintirile noastre.

Din contră, datele istoriei cantitative nu trimit la un insesizabil decupaj extern al „faptului", ci la criterii de coerență internă: faptul nu mai este evenimentul selectat pentru că

marchează timpii forte ai unei istorii cu un „sens" definit în prealabil, ci un fenomen ales și eventual construit în funcție de caracterul său repetitiv, deci comparabil într-o unitate–timp. Toată concepția însăși a arhivisticii se găsește astfel radical transformată chiar în momentul în care posibiltățile sale tehnice sunt multiplicate de prelucrarea electronică a informației. Această întâlnire a unei revoluții metodologice și a unei revoluții tehnice, care nu sunt, de altfel, străine una de cealaltă, permite să se aibă în vedere constituirea de arhive noi, păstrate pe benzi perforate, care determină nu doar un nou sistem de clasare, ci mai ales o critică de document diferită de cea a secolului al XIX-lea. Documentul, data nu mai există pentru ele însele, ci în raport cu seria care le precede și cea care le urmează; valoarea lor *relativă* este cea care devine obiectivă și nu raportul lor la o substanță „reală" insesizabilă. Astfel se deplasează totodată vechea problemă a „criticii" documentului istoric. Critica „externă" nu se mai instituie pornind de la o credibilitate fondată pe comparația cu texte contemporane de o altă natură, ci pornind de la coerența cu un text de aceeași natură, situat diferit în seria temporală, adică mai devreme sau mai târziu. Critica „internă" se simplifică cu atât mai mult, cu cât numeroase operații de „curățare" a datelor pot fi introduse în memoria calculatorului.

Coerența este instituită mai întâi, în momentul extragerii de date, printr-un minim de formalizare a documentului, astfel încât să poată fi regăsite, pe o lungă perioadă de timp și pentru fiecare unitate-timp, aceleași date, în aceeași succesiune logică. Din acest punct de vedere, utilizarea calculatorului de către istoric nu este doar un imens progres de ordin practic, prin economia de timp pe care o permite (mai ales când extragerea datelor, ca în metoda Couturier[9], se face verbal, la magnetofon); ea înseamnă și o constrângere foarte utilă teoretic, întrucât formalizarea unei serii documentare destinate să

fie programată obligă din start istoricul să renunțe la naivitatea sa epistemologică, să-și construiască obiectul de cercetare, să reflecteze la ipotezele sale și să treacă de la implicit la explicit. A doua lucrare critică, cea internă, constă în testarea coerenței acestor date în raport cu cele care le preced sau care le urmează, adică în eliminarea erorilor: ea apare de acum ca un fel de consecință a primeia și, de altfel, poate fi în mare măsură automatizată, prin procedurile programate de verificare a datelor.

În mod foarte firesc, istoria serială „artizanală" a început prin a utiliza seriile istorice cele mai simplu de gestionat, adică documentele economice, fiscale sau demografice. Revoluția adusă de calculator în culegerea și prelucrarea datelor a multiplicat progresiv posibilitățile de explorare a acestor serii numerice. Astăzi, ea se aplică la tot felul de date istorice reductibile la un limbaj susceptibil de programare: nu numai roluri fiscale sau mercuriale, dar și serii de corpusuri literare relativ omogene precum cartulariile din Evul Mediu sau Caietele stărilor generale din Franța monarhică.

Se conturează astfel prima sarcină a istoriei seriale, imperativul dezvoltării sale: constituirea materialului de analiză. Istoriografia clasică a fost construită pornind de la arhive elaborate și prelucrate după regulile critice pe care ni le-au lăsat moștenire benedictinii de la Saint-Maur din veacul al XVIII-lea și istoricii germani din secolul al XIX-lea. Istoriografia serială de astăzi trebuie să-și reconstituie arhivele în funcție de dubla revoluție metodologică și tehnică care a transformat procedurile și regulile disciplinei.

Suntem atunci îndreptățiți să punem problema existenței aleatorii a acestui material istoric, a hazardurilor păstrării sale, a distrugerii parțiale sau a dispariției sale totale. Nu sunt sigur că această problemă separă, atât de net pe cât se pretinde uneori, istoria de alte științe ale omului al căror obiect este

definit mai specific. Pentru că istoria se caracterizează în realitate printr-o elasticitate extraordinară și aproape nelimitată a surselor sale. Imense sectoare „adormite" de documentare sunt descoperite pe măsură ce curiozitatea cercetătorului se deplasează: ce istoric s-a preocupat în secolul al XIX-lea să studieze registrele parohiale, devenite astăzi, mai ales în Franța și în Anglia, una dintre bazele cele mai sigure pentru cunoștințele noastre despre vechea societate preindustrială?

De altfel, surse deja exploatate în trecut pot fi refolosite în alte scopuri, dacă sunt învestite de către cercetător cu o semnificație nouă: descrierile mișcărilor de prețuri pot conduce la analize sociologice sau politice, și trecem de la d'Avenel la Labrousse. Serii demografice, studiate de pildă din perspectiva dezvoltării contracepției conjugale, pot clarifica probleme de mentalitate sau de practică religioasă[10]. Acte notariale, cu condiția să înregistreze semnăturile, pot permite statistici de alfabetizare. Biografii adunate sistematic în funcție de criterii comune, plecând de la o ipoteză de lucru dată, pot constitui serii documentare care înnoiesc complet unul dintre cele mai vechi „genuri" ale povestirii istorice.

Pe de altă parte, istoria nu a fost fondată până astăzi decât pe urmele scrise ale existenței oamenilor. Fără îndoială, interogația orală, care furnizează atâtea date sociologiei empirice, îi va fi străină pentru totdeauna, cel puțin pentru tot ceea ce nu privește perioada contemporană. Dimpotrivă însă, câte mărturii nescrise, care rămân să fie inventariate și descrise sistematic! Habitatul rural, dispunerea terenurilor agricole, iconografia religioasă sau profană, organizarea vechiului spațiu urban, amenajarea interioară a caselor — ar fi interminabilă lista tuturor elementelor de civilizație, a căror inventariere și clasare minuțioasă ar permite constituirea de serii cronologice noi și ar pune la dispoziția istoricului un material inedit, care reclamă lărgirea conceptuală a disciplinei. Pentru că nu sursele

sunt cele care definesc problematica, ci problematica definește sursele.

Desigur, nu trebuie să împingem prea departe acest tip de argumentație. Față de exigențele documentare ale anumitor științe sociale contemporane, în istorie există lacune ireparabile: nu vedem ce surse de substituție sau ce extrapolări ar putea umple coloanele unui tabel de *input–output* al economiei franceze în epoca lui Henric al IV-lea, ca să nu vorbim despre perioade mai îndepărtate. Dar aceasta înseamnă în primul rând că, din punct de vedere conceptual, istoria nu este reductibilă la economia politică. În realitate, pentru istoric problema surselor este mai puțin a lacunelor absolute, cât a seriilor incomplete: nu numai din cauza dificultăților de intrasau extrapolare, ci drept consecință a iluziilor cronologice pe care sunt susceptibile să le provoace.

Voi lua exemplul clasic al revoltelor populare în Franța începutului de secol al XVII-lea: în urma marii abundențe de surse administrative despre acest subiect, perioada a devenit sectorul cronologic cel mai bine cunoscut al istoriei ridicărilor la luptă țărănești între sfârșitul Evului Mediu și 1789. Hazardurile conservării au vrut chiar ca o mare parte dintre aceste arhive (fondul Séguier) să ajungă în cele din urmă la Leningrad și să permită astfel unor istorici sovietici să avanseze o interpretare marxistă a „Vechiului Regim" francez, care a suscitat o polemică și a dat cu atât mai multă valoare acestor arhive. Există însă o problemă anterioară dezbaterii de interpretare, și anume examinarea ipotezei implicite comune celor două interpretări: tocmai în această perioadă, adică în momentul construirii statului absolutist și al unei creșteri probabil rapide a prelevărilor fiscale, se produce o concentrare cronologică deosebită a fenomenului clasic din istoria Franței pe care îl constituie „jacqueria". Această concentrare cronologică nu poate fi stabilită cu certitudine decât prin examinarea unei

serii omogene lungi și prin evidențierea diferențelor față de ceea ce voi numi amonte și aval: or, această serie nu poate fi constituită din mai multe motive. Mai întâi, pentru că nu există, pentru o lungă perioadă, o sursă unică și omogenă asupra revoltelor: și avem toate motivele să credem că supraviețuirea unui fond excepțional de bogat sub acest aspect, precum fondul Séguier din Leningrad, limitat la documentele unei familii și deci supus hazardului biografiilor și carierelor, ne falsifică percepția cronologică a fenomenului. Jacqueria este, pe de altă parte, o istorie fără surse directe, revolta unor analfabeți străini lumii scrisului. Ne este astăzi accesibilă prin intermediul unor arhive administrative sau judiciare: din această cauză însă, după cum a notat Charles Tilly, orice revoltă care scapă represiunii scapă și istoriei, iar bogăția relativă a surselor noastre pentru o perioadă dată poate traduce mai degrabă schimbări instituționale (întărirea aparatului represiv) sau pur individuale (vigilența specială a unui administrator) decât frecvența fenomenului studiat. Contabilizarea diferită a jacqueriilor sub Henric al II-lea ori sub Ludovic al XIII-lea poate reflecta mai ales progresele centralizării monarhice.

Utilizarea de surse seriale obligă așadar istoricul să reflecteze cu atenție la incidența pe care o pot avea condițiile de organizare a acestor surse asupra utilizării lor cantitative. Din acest punct de vedere, mi se pare că putem distinge, în ordinea complexității crescânde în stabilirea seriilor:

1. Sursele structural numerice, reunite ca atare și folosite de istoric pentru a răspunde la întrebări direct legate de câmpul lor originar de investigație. De pildă, registrele de parohie franceze pentru istoricul demograf, anchetele prefecturilor de statistică industrială sau agricolă în secolul al XIX-lea francez pentru istoricul economist, sau datele despre alegerile prezidențiale americane pentru specialistul în istorie socio-politică. Aceste surse au câteodată nevoie să fie standardizate (când

există o variație a unității locale sau o modificare a criteriului de clasare); este posibilă, de asemenea, atunci când există lacune în lanțul documentar, extrapolarea unora dintre elementele lor. În astfel de cazuri cele două operații sunt făcute însă cu minimum de incertitudine.

2. Sursele structural numerice, dar folosite de către istoric într-o manieră substitutivă, pentru a găsi răspuns la probleme complet străine câmpului lor originar de investigație. De exemplu: analiza comportamentelor sexuale pe baza registrelor parohiale, studiul creșterii economice plecând de la serii de prețuri, evoluția socio-profesională a unei populații pornind de la o serie fiscală. Munca istoricului este aici de două ori mai dificilă: trebuie să-și precizeze cu atât mai riguros întrebările, cu cât materialul documentar nu a fost reunit în funcție de ele și, în consecință, problema „relevanței" în raport cu ele va fi pusă fără încetare. Cel mai adesea este nevoit să-și reorganizeze complet materialul pentru a-l face utilizabil: dar, procedând astfel, îl face să devină mai arbitrar și deci mai discutabil.

3. Sursele nestructural numerice, dar pe care istoricul încearcă să le utilizeze cantitativ, printr-o procedură de două ori substitutivă: trebuie să le determine o semnificație univocă, în raport cu problema pe care o pune; dar și să le poată reorganiza în serii, adică în unități cronologice comparabile, cu prețul unei munci de standardizare evident mai complexe decât în cazul precedent. Datele de acest tip — majoritare într-o proporție crescândă pe măsură ne îndepărtăm în trecut — pot fi subdivizate ele însele în două categorii: sursele nenumerice, totuși seriale și deci ușor cuantificabile, precum contractele de căsătorie notariale în Europa modernă, care pot fi, la alegerea istoricului, indicatori ai endogamiei, mobilității sociale, veniturilor, gradului de alfabetizare etc. Și sursele strict calitative, deci neseriale sau cel puțin foarte delicat de organizat în serii și de standardizat — precum sursele administrative sau judiciare

despre care am vorbit mai sus, sau vestigiile iconografice martore ale unor credințe dispărute.

Este adevărat că, în toate aceste cazuri, istoricul de astăzi se află obligat să renunțe la naivitatea metodologică și să reflecteze la condițiile de instituire a cunoașterii sale. Calculatorul îi oferă răgazul necesar, eliberându-l de ceea ce îi ocupa până acum majoritatea timpului, culegerea datelor pe fișe. Dar îl constrânge, în schimb, la o muncă prealabilă asupra organizării seriilor de date și a semnificației lor în funcție de ceea ce el cercetează. Ca toate științele sociale, dar poate cu puțină întârziere, istoria de astăzi trece de la implicit la explicit. Codificarea datelor presupune definirea lor; definirea lor implică un anumit număr de alegeri și de ipoteze cu atât mai conștiente cu cât ele trebuie gândite în funcție de logica unui program informatic. Astfel cade definitiv masca unei obiectivități istorice ce s-ar găsi ascunsă în „fapte" și descoperită o dată cu acestea; istoricul nu mai poate evita să conștientizeze că și-a construit „faptele" și că obiectivitatea cercetării sale depinde nu numai de folosirea unor proceduri corecte în elaborarea și prelucrarea acestor „fapte", ci și de relevanța lor în raport cu ipotezele sale de cercetare.

Așadar, istoria serială nu este doar, nici mai ales, o transformare a materialului istoric. Înseamnă o revoluție a conștiinței istoriografice.

Istoricul și „faptele" sale

Lucrând sistematic asupra unor serii cronologice de date omogene, istoricul transformă într-adevăr obiectul specific al cunoașterii sale: timpul, sau mai degrabă concepția pe care și-o face despre acesta și reprezentarea pe care i-o dă.

1. Istoria „evenimențială" nu se definește prin preponderența acordată faptelor de ordin politic; nu se constituie nici

prin simpla relatare a anumitor „evenimente" selectate pe axa timpului; înainte de toate, ea se întemeiază pe ideea că evenimentele sunt unice și imposibil de integrat într-o distribuție statistică și că acest eveniment unic este materialul prin excelență al istoriei. Iată de ce acest tip de istorie este marcat simultan și contradictoriu de durata scurtă și de o ideologie finalistă; întrucât evenimentul, apariție bruscă a unicității și noutății în înlănțuirea timpului, nu poate fi comparat cu nici un antecedent, singurul mijloc de a-l integra în istorie este să i se confere un sens teleologic: dacă nu are un trecut, va avea un viitor. Și cum istoria s-a dezvoltat, începând din secolul al XIX-lea, ca un mod de interiorizare și de conceptualizare a sentimentului progresului, „evenimentul" indică cel mai adesea etapa unei ascensiuni politice sau filozofice: republică, libertate, democrație, rațiune. Această conștiință ideologică a istoricului poate lua forme mai rafinate: poate aduna cunoașterea dobândită asupra unei perioade anume în jurul unor scheme unificatoare mai puțin direct legate de alegeri de ordin politic sau de valori (precum „spiritul" unei epoci, „viziunea sa despre lume"); însă ea traduce în esență același mecanism compensator: pentru a fi inteligibil, evenimentul are nevoie de o istorie globală definită în afara lui și independent de el. De unde această concepție clasică despre timpul istoric ca o serie de discontinuități descrise sub forma continuității, care este, cât se poate de firesc, povestirea.

Dimpotrivă, istoria serială descrie continuități sub forma discontinuității: este o istorie-problemă/e, în loc să fie o istorie-povestire. Separând din necesitate nivelele realității istorice, ea descompune prin definiție orice concepție prealabilă despre o istorie „globală", punând sub semnul întrebării tocmai postulatul unei evoluții presupus omogene și identice a tuturor elementelor unei societăți. Analiza seriilor nu are sens decât dacă este condusă pe durata lungă, pentru a putea

distinge variațiile scurte sau ciclice ale *trend*-urilor; seria evidențiază un timp care nu mai este apariția periodică și misterioasă a evenimentului, ci un ritm de evoluție de acum înainte măsurabil, comparabil și de două ori diferențial, în funcție de examinarea sa în interiorul aceleiași serii sau de compararea unei serii cu o alta.

Astfel, istoria serială a dislocat vechiul imperiu ferecat cu grijă al istoriografiei clasice, prin două operații distincte și legate. Prin descompunerea analitică a realității în nivele de descriere, s-a deschis spre importul conceptelor și metodelor din științele sociale mai precis constituite, precum economia politică, ceea ce a fost, fără îndoială, elementul motor al înnoirii sale. Prin analiza cantitativă a diferitelor ritmuri de evoluție a acestor nivele, ea a constituit, în sfârșit, în obiect măsurabil științific dimensiunea activității umane care este rațiunea sa de a fi, timpul.

2. Dacă ipoteza istoriei s-a deplasat de atunci de la nivelul filozofiei istoriei la cel al unei serii de date simultan particulare și omogene, câștigul este cel mai adesea că devine explicită și formulabilă; însă atomizează realitatea istorică în fragmente atât de distincte, încât compromite totodată pretenția clasică a istoriei de a cuprinde globalul. Trebuie oare abandonată această pretenție?

Voi răspunde că probabil trebuie păstrată ca orizont al istoriei, dar că pentru a avansa, e nevoie să se renunțe la a o lua drept punct de plecare în cercetare, pentru a nu a recădea în iluzia teleologică descrisă mai sus. Istoriografia contemporană nu progresează decât în măsura în care își delimitează obiectul, își definește ipotezele, își constituie și descrie sursele cu maximă atenție. Ceea ce nu înseamnă că trebuie să se limiteze la analiza microscopică a unei singure serii cronologice; ea poate grupa mai multe astfel de serii și propune de acum înainte interpretarea unui sistem sau a unui subsistem. Dar

analiza globală a „sistemului sistemelor" se află probabil astăzi dincolo de posibilitățile sale.

Voi lua exemplul istoriei demografice și al istoriei economice, sectoarele cele mai avansate ale istoriografiei franceze (și, fără îndoială, internaționale) contemporane. Se întâmplă că, de vreo douăzeci de ani, perioada „modernă" a făcut în Franța obiectul celor mai numeroase anchete de istorie serială (demografică și economică) și că ea este astfel, din acest punct de vedere, cea mai puțin prost cunoscută. Pornind de la mercuriale și de la reconstituirea prețurilor, istoriografia franceză[11] le-a comparat apoi cu evoluția numărului populației, conform seriilor demografice. În acest fel s-a constituit treptat conceptul de „vechi regim economic", bazat pe preponderența unei producții cerealiere vulnerabile la capriciile meteorologice și pe „purificarea" periodică a sistemului prin criză ciclică, indicată simultan de creșterea bruscă a curbei prețurilor și de prăbușirea celei a numărului populației.

Dar seriile de prețuri, cu semnificații ambigue și foarte diverse, au fost completate cu indicatori mai relevanți ai volumului producției și prin utilizarea seriilor referitoare la evoluția ofertei și cererii, ea însăși constitutivă a evoluției prețurilor. În ce privește producția, sursele decimale care, afectând în fiecare an același procent din recoltă, nu ne spun nimic despre valoarea absolută a producției, dar au valoare prin comparabilitatea lor relativă; sau, la nivel macroeconomic, sursele protostatistice adunate de administrația Vechiului Regim și reorganizate în termeni de contabilitate națională. Cât privește cererea, în afara mișcărilor demografice globale, se poate face reconstituirea marilor mase monetare disponibile: trezorerii comunale, senioriale, decimale, rentă funciară, profit de întreprinderi, salarii.

Această combinație de serii demografice și economice multiple i-a permis lui Le Roy Ladurie să reia analiza vechii

economii agrare pe o bază mai largă[12]. Este vorba despre un eșantion de date acoperind întregul Languedoc, o cronologie de lungă durată (secolele XV–XVIII) și o documentație cantitativă diversă și bogată, care permite, mai ales datorită cadastrului, studierea proprietății rurale. Secolele XV–XVIII: istoria unui ciclu agrar foarte lung, caracterizat totodată printr-un echilibru general și prin dezechilbre succesive. Echilibrul general este în linii mari conform cu modelul malthusian, acel model pe care Malthus îl descoperă și eternizează exact atunci când încetează să mai fie adevărat, în momentul *take-off*-ului englez: economia vechiului Languedoc rural este dominată pe termen lung de raportul producției agricole și al numărului de oameni; incapacitatea societății de a crește producția agricolă, impasul funciar, adică absența unei rezerve nelimitate de pământuri bune constituie, în aceeași măsură ca și celebra „foame monetară" dragă istoricilor prețurilor, tot atâtea blocaje structurale pentru o creștere decisivă. Chiar dacă își pierde rolul central, explicația monetară este astfel integrată unui sistem multiplu și unificat de interpretare.

Această structură a vechii economii acționează pe durata lungă ca o regulă de funcționare internă. Ea face însă posibil ca, în interiorul sistemelor, diferitele variabile descrise — numărul populației, evoluția proprietății, repartiția rentei funciare, mișcarea productivității și a prețurilor etc. — să permită reperarea perioadelor, în funcție de locul pe care fiecare dintre ele îl ocupă în raport cu întregul, în funcție de ritmurile anuale și de ciclurile pe care le traduce fiecare curbă în parte. Astfel, structura include cronologic mai multe tipuri de combinații seriale, adică mai multe conjuncturi. Iar această structură este dezvăluită tocmai plecând de la examenul atent al conjuncturilor succesive și al trăsăturilor lor diferite și comune. Ceea ce, în treacăt fie spus, permite probabil explicarea dezbaterii între sincronie și diacronie care îi separă adesea pe antropologi

și istorici și care se află în prezent în miezul evoluției științelor sociale. Mișcarea periodică, pe termen scurt și mediu, care constituie „evenimentul" în ordinea economică, nu este neapărat în contradicție cu o teorie a echilibrului general. Descrierea sa empirică poate permite, din contră, precizarea condițiilor teoretice ale acestui echilibru: elasticitatea pe care el o manifestă indică limitele în care se înscrie.

3. Însă exemplul anterior — *Languedoc* al lui Le Roy Ladurie — este unul privilegiat întrucât corelația între diferitele serii demografice și economice se face în interiorul unui spațiu regional relativ omogen și al unui sector delimitat al activității umane, care este economia agrară. În realitate, istorială serială „sectorială", dar extinsă la spații diferite, conduce la analiza dezechilibrelor regionale sau naționale. Iar istoria serială „globală" (sau cu vocație globală), chiar restrânsă la o zonă geografică limitată, riscă să conducă la analiza dezechilibrelor temporale între diferitele ritmuri de evoluție ale nivelelor activității umane.

Primul punct este acum bine cunoscut, grație multiplicării lucrărilor de istorie economică regională. Specialistul în istorie economică este obișnuit prin excelență cu ideea diferențelor măsurabile între națiuni și între zone sensibile la aceeași conjunctură sau răspunzând diferit la conjuncturi decalate în timp. Exemplele sunt nenumărate, iar unele ridică probleme de acum clasice ale istoriei europene: problema, recent reluată[13], a creșterilor comparate ale Franței și Angliei în veacul al XVIII-lea; opoziția între demarajul agricol catalan în secolul al XVIII-lea și decăderea castiliană, pusă în valoare de P. Vilar[14]; sau contrastul, în Franța veacului al XVII-lea, între *Beauvaisis* al lui P. Goubert[15], sărac, profund afectat începând de la mijlocul secolului de regresia economică și demografică, și *Provence* a lui Baehrel[16], relativ mai fericită sau, cel puțin, atinsă sensibil mai târziu de inversarea conjuncturii de expansiune. Într-un

plan mai general, data acestei inversări, a acestei „plonjări" în „tragicul" secol al XVII-lea, diferă foarte mult, în funcție de regiune și țară, dar și în funcție de natura economiei. Este, de asemenea, tot mai puțin probabil să nu existe decât o unică și aceeași conjunctură[17] pentru economia urbană și pentru economia rurală.

Istoria economică serială devine astfel o analiză de conjuncturi diferențiale sau numai decalate în spațiu; s-ar putea spune: o geografie a cronologiei sale și o examinare a diferențelor structurale pe care le pot semnala contradicțiile cronologice. Într-adevăr, cicluri decalate în timp de la o regiune sau de la o țară la alta, dar comparabile în esență în articulațiile lor interne, nu traduc decât variantele geografice ale aceleiași istorii; pe câtă vreme evoluțiile contradictorii, fie în interiorul aceleiași zone geografice (de exemplu, între oraș și zona rurală), fie între două regiuni, riscă să-l plaseze pe istoric în fața unor structuri economice diferite.

Dar istoria nu poate fi redusă la simpla descriere și interpretare a activității economice. Dacă are vreo specificitate în raport cu celelalte științe sociale, aceasta constă tocmai în faptul că nu are una anume și că pretinde că explorează timpul în toate dimensiunile sale. Înțelegem, desigur, de ce economia a constituit domeniul predilect al anchetei istorice cantitative, prin caracterul în mod necesar măsurabil al indicatorilor, prin precizia conceptelor a căror elaborare a permis-o, prin problematica creșterii, această imagine privilegiată a schimbării istorice în gândirea occidentală de astăzi. Însă omul nu este doar un agent economic. Lumea de azi oferă prea multe exemple de rezistențe culturale la generalizarea modelului occidental de creștere economică pentru ca istoricul să nu pună sub semnul întrebării problematica manchesteriană a progresului (sau inversiunea sa marxistă), și să nu-și îndrepte curiozitatea spre analiza politico-ideologică a societăților trecutului.

Dar procedând astfel, nu revine, nu poate reveni la vechea istorie teleologică a „progresului", care extrapolează la viața culturală ritmurile de dezvoltare ale vieții economice, fie că aceasta are loc printr-un fel de adaptare pașnică „naturală" sau prin medierea necesară a revoluției. Aceste postulate ideologice ale secolului al XIX-lea sunt astăzi fără nici o utilitate. Nu „agățându-se" de ele poate istoricul să rămână fidel caracterului „global" al disciplinei. Ci, dimpotrivă, acceptând să inventarieze și să descrie nivelele activității umane, altele decât procesele obiective din economie, pornind de la aceleași proceduri ale istoriei seriale. Numai plecând de la ipoteza că, în funcție de nivelele de realitate sau de sistemele parțiale analizate, modurile de apropriere a timpului, ritmurile cronologice pot fi diferite.

În plan practic, rămâne de făcut aproape totul. Istoricul trebuie să examineze care pot fi indicatorii (cuantificabili sau nu) a ceea ce eu numesc societatea „politico–ideologică", să-i constituie documentația, să-i stabilească caracterul reprezentativ și valoarea comparabilă de la o epocă la alta. Sursele necesare sunt la fel de numeroase, iar multe serii, la fel de omogene ca în sectorul economic sau demografic — fie că este vorba despre alfabetizarea maselor populare[18], despre sociologia educației sau a sentimentului religios[19], despre consumul ideilor la nivelul elitelor, despre conținutul manifest sau latent al ideologiilor politice etc. În plan teoretic, interesul este, desigur, să se constituie treptat elementele istoriei globale, dar, mai întâi și chiar, în special, să se analizeze ritmurile diferențiale de evoluție ale diverselor nivele dintr-un ansamblu istoric. Pentru că numai astfel vor putea fi atinse două dintre scopurile prioritare ale istoriografiei de astăzi:

1. Revizuirea periodizărilor globale tradiționale, care sunt, în esență, o moștenire ideologică din secolul al XIX-lea și care presupun tocmai ceea ce rămâne de demonstrat: evoluția în linii generale concomitentă a elementelor celor mai diverse dintr-un ansamblu, în interiorul perioadei analizate. În loc să se

plece de la o periodizare dată, este probabil mai fecund să fie puse mai întâi problemele în funcție de elementele descrise. Conceptul de „Renaștere", de pildă, este, fără îndoială, relevant în raport cu mulți indicatori de istorie culturală, dar lipsit de sens în raport de datele productivității agrare.

2. Problema este, de acum, de a se distinge, în interiorul unui ansamblu de date de natură diferită, care sunt nivelele aflate în evoluție rapidă sau în transformare decisivă și care sunt sectoarele cu inerție puternică, pe termen mediu sau lung. Nu este evident, de exemplu, dacă dinamismul istoriei Franței – să spunem, de la marea „creștere" din secolele XI–XII – este de natură economică: investiția școlară, culturală în sens larg, și etatică (prin intermediul oficiilor) poate să fi jucat un rol mai important decât creșterea produsului național. Mi se va permite, poate, să închei acest articol cu o ipoteză atât de ambițioasă, dacă adaug că ea este neverificabilă câtă vreme istoria pur și simplu nu își însușește procedurile istoriei seriale.

De la istoria-povestire la istoria-problemă*

Istoria este fiica povestirii. Ea nu se definește printr-un obiect de studiu, ci printr-un tip de discurs. A spune că studiază timpul nu are, de fapt, alt sens decât acela de a afirma că își dispune toate obiectele pe care le studiază în timp: a face istorie înseamnă a spune o poveste.

A povesti, într-adevăr, înseamnă a spune „ce s-a întâmplat": cuiva sau unui lucru, adică unui individ, unei țări, unei instituții, oamenilor care au trăit înaintea acestui moment al povestirii și produselor activității lor. Înseamnă a reconstitui haosul de evenimente ce formează țesătura unei existențe,

* *Diogène*, nr. 89, „Problèmes des sciences contemporaines", ianuarie–martie 1975. (N.a.)

trama unei experiențe de viață. Modelul este, firesc, povestea biografică, pentru că istorisește ceva care se prezintă drept însăși imaginea timpului pentru om: durata exactă a unei vieți, între naștere și moarte, și datele reperabile ale marilor evenimente între acest început și acest sfârșit. Decupajul timpului este aici inseparabil de caracterul empiric al „subiectului" istoriei.

O istorie „a Franței" sau a oricărei alte țări se supune în esență aceleiași logici: ea nu poate decât să înceapă, prin definiție, cu originile Franței, să povestească apoi etapele creșterii și ale aventurii naționale cu ajutorul cezurilor cronologice. Singura diferență este că o astfel de istorie rămâne deschisă viitorului: dar povestirea trecutului, comoara națiunii, are drept sarcină și să proiecteze acest viitor și, în consecință, să închidă timpul.

Povestirea istorică ascultă deci de un decupaj al timpului înscris în datele brute ale experienței: în esență, fixează amintirile indivizilor și ale colectivităților. Ea păstrează viu ceea ce aceștia au ales din trecutul lor sau doar din trecut, fără a descompune, nici reconstrui obiectele acestui trecut: pentru că vorbește despre momente, nu despre obiecte. Chiar și atunci când tratează sau vrea să trateze despre „civilizații", acest tip de istorie nu scapă regulii de mai sus: când Voltaire compară secolul lui Pericle sau al lui Augustus cu cel al lui Ludovic al XIV-lea, reprezentarea concretă a acestor măreții succesive arată destul de bine faptul că el compară perioade, nu concepte.

Este, fără îndoială, unul dintre motivele pentru care această istorie a fost în principal — dar nu exclusiv — biografică sau politică. În experiența colectivă a umanității, elementul cel mai facinant pentru martori și mai pretabil pentru povestire este aventura marilor oameni și a statelor. Nu avem de ce să ne mirăm că istoria s-a dezvoltat, în Antichitatea greacă și romană, apoi în Europa modernă, ca anale ale puterii și ale războiului. Decupajul povestirii a marcat nenorocirile și victoriile popoarelor, marile momente ale istoriei.

Căci evenimentul acestei istorii este un moment. Este chiar ceea ce îl caracterizează prin excelență: acel punct din timp unic în care se întâmplă ceva ce nu este reductibil nici la ceea ce a existat înainte, nici la ceea ce va fi apoi. Acest „ceva", adică faptul istoric învestit cu această demnitate de eveniment, nu este niciodată comparabil, riguros vorbind, cu un fapt anterior sau posterior, de vreme ce importanța îi este dată de caracterul său empiric unic: bătălia de la Waterloo sau moartea lui Stalin nu s-au petrecut decât o dată, nu sunt comparabile cu nici o altă bătălie, cu nici o altă moarte, și au schimbat istoria lumii.

Totuși, evenimentul, luat în sine, este neinteligibil. Este precum acea pietricică pe care o culegi de pe plajă: lipsit de semnificație. Pentru a dobândi una, trebuie să-l integrez într-o rețea de alte evenimente, în raport cu care va lua un sens: aceasta este funcția povestirii. Waterloo are un sens în raport cu o istorie care povestește viața lui Napoleon sau primul imperiu sau rivalitatea franco-engleză în secolul al XIX-lea, de pildă. Moartea lui Stalin își capătă importanță în istoria Rusiei din secolul al XX-lea sau în cea a comunismului internațional sau în orice altă constelație cronologică de fapte ce se poate imagina. Ceea ce înseamnă că, în interiorul istoriei-povestire, evenimentul, deși prin natura sa unic și incomparabil, își extrage semnificația din poziția sa pe axa povestirii, adică a timpului.

Într-adevăr, nefiind un obiect construit intelectual pentru a fi studiat, el nu poate primi această semnificație din analiza relațiilor sale cu alte obiecte comparabile, dacă nu identice, în interiorul unui sistem. Aparținând ordinii experienței, domeniului a „ceea ce s-a întâmplat", nu poate fi organizat și nici măcar botezat decât în raport cu semnificația externă și globală a timpului istoric a cărui marcare trebuie să o realizeze. Orice istorie-povestire este o succesiune de evenimente-origini, pe care o putem denumi, dacă vrem, istorie evenimențială; orice istorie evenimențială este o istorie teleologică:

numai „scopul" istoriei permite alegerea și înțelegerea evenimentelor din care este țesută.

Acest „scop" poate fi foarte diferit în funcție de istorici și de subiectele pe care aceștia au ales să le povestească. El a fost mult timp inclus în apologetica religioasă sau construcția morală, care astăzi nu mai sunt la modă. Nu putem spune același lucru despre exaltarea puterii sau a conștiinței naționale, care rămâne una dintre marile rațiuni de a fi ale istoriei–povestire, după ce a fost, fără îndoială, forța sa motrice fundamentală: toate popoarele au nevoie de o povestire a originilor și de un memorial al măreției, care să constituie, în același timp, garanții pentru viitor. Tot astfel cum scrierea este o putere, arhivele noastre sunt amintiri sau simboluri ale puterii. Dar istoria transnațională, de obicei scrisă sub numele de istorie a civilizațiilor, nu este mai puțin supusă acestei constrângeri inevitabile de a da un sens prealabil timpului. În lumea laicizată în care trăim, ea traduce cel mai adesea, în afara apartenenței naționale, cealaltă mare experiență colectivă a umanității începând din secolul al XVIII-lea: sentimentul progresului. Acest progres ia nume și înfățișări diverse, uneori este dezvoltarea bunurilor materiale, mai adesea ascensiunea dificilă fie a rațiunii, democrației, libertății sau egalității. În ce privește incertitudinile acestei enumerări, li se recunoaște atât întreaga ambiguitate a performanțelor și valorilor ce caracterizează lumea contemporană, cât și imposibilitatea, totuși, de a nu le evoca drept tot atâtea fundamente implicite ale unei anumite istorii: este absolut necesar ca povestitorul să situeze această lume despre care vorbește la capătul timpului pe care îl istorisește.

În rezumat, istoria–povestire este reconstrucția unei experiențe trăite pe axa timpului: reconstrucție inseparabilă de un minim de conceptualizare, dar care nu este niciodată explicitată. Ea este ascunsă în interiorul finalității sale temporale, sensul care structurează orice povestire.

Or, ceea ce mi se pare a caracteriza evoluția recentă a istoriografiei este regresul poate definitiv al acestei forme de istorie, înfloritoare încă la nivelul producțiilor de mare consum, dar tot mai mult abandonată de către profesioniștii disciplinei. Mi se pare că am trecut, fără să ne dăm seama întotdeauna, de la o istorie-povestire la o istorie-problemă, cu prețul unor mutații care pot fi rezumate astfel:

1. Istoricul a renunțat la imensa nedeterminare a obiectului cunoașterii sale: timpul. Nu mai are pretenția de a povesti ce s-a întâmplat, nici măcar ce s-a întâmplat important în istoria omenirii sau a unei părți din omenire. Este conștient că operează alegeri din acest trecut despre care vorbește și că, procedând astfel, îi pune întrebări selective. Cu alte cuvinte, își construiește obiectul de studiu delimitând nu doar perioada, ansamblul evenimentelor, dar și problemele ridicate de acestea și pe care va trebui să le rezolve. Așadar, istoricul nu poate evita un minim de elaborare conceptuală explicită: întrebarea corectă, o problemă bine pusă contează mai mult – și sunt mai rare! – decât abilitatea sau răbdarea de a aduce la lumină un fapt necunoscut, însă marginal.

2. Renunțând la povestire, istoricul renunță totodată la materialul său tradițional: evenimentul unic. Dacă, în loc să descrie o experiență unică, fugitivă, de necomparat, el încearcă să explice o problemă, are nevoie de fapte istorice mai puțin imprecise decât cele pe care le găsește constituite sub acest nume în memoria oamenilor. Trebuie să conceptualizeze obiectele cercetării sale, să le integreze într-o rețea de semnificții și, prin urmare, să le facă dacă nu identice, măcar comparabile, pe o perioadă de timp dată. Privilegiul istoriei cantitative este acela de a oferi calea cea mai ușoară – dar nu singura – acestui tip de muncă intelectuală.

3. Definindu-și obiectul de studiu, istoricul trebuie, totodată, să-și „inventeze" sursele, care, în general, nu sunt adecvate, în

forma inițială, tipului său de curiozitate. Se poate întâmpla, firește, să pună mâna pe un pachet de arhive care nu doar va fi utilizabil ca atare, dar îl și va conduce la idei, la o conceptualizare nouă ori mai bogată. Este una dintre binecuvântările meseriei. Însă se întâmplă mai des invers. Or, istoricul care încearcă să pună și să rezolve o problemă trebuie să găsească materialele relevante, să le organizeze și să le facă să devină comparabile, permutabile, astfel încât să poată descrie și interpreta fenomenul studiat plecând de la un anumit număr de ipoteze conceptuale.

4. De unde rezultă a patra mutație în meseria de istoric. Concluziile unei munci sunt tot mai puțin separabile de procedurile de verificare pe care se bazează, cu constrângerile intelectuale pe care acestea le antrenează. Logica foarte specială a povestirii, a lui *post hoc, ergo propter hoc,* nu este mai adaptată la acest tip de istorie decât aceea, tradițională și ea, care constă în generalizarea particularului. Aici apare spectrul matematicilor: analiza cantitativă și procedurile statistice, cu condiția să fie adaptate la problemă și corect aplicate, se află printre metodele cele mai riguroase ale „testării" datelor.

Înainte de a merge mai departe, este cazul să ne întrebăm asupra motivelor acestei mutații în istorie. Ele țin probabil de factori externi cunoașterii ca atare, precum această criză generală a progresului în care ne zbatem, care repune în cauză sensul evoluției dominate de modelul european din secolele al XIX-lea și al XX-lea, și însăși noțiunea unei istorii globale și liniare. Dar și de elemente interne cunoașterii, precum influența difuză a conceptualizării marxiste asupra științelor sociale, dezvoltarea strălucită a unora dintre aceste științe cu obiecte de studiu limitate și definite (mă gândesc la economie, la demografie, la antropologie), sau precum impactul informaticii, care permite calcule până acum de neimaginat, dar cu condiția ca problemele pe care vrem să le rezolvăm și ipotezele pe care

dorim să le testăm să fie în prealabil și riguros formulate. Fără a mă întinde asupra acestei vaste probleme, aș dori să mă limitez la examinarea unora dintre consecințele acestei mutații asupra meseriei și cunoașterii noastre.

Arhiva pe baza căreia se scrie istoria a devenit, din colecție de documente, construcție serială de date. Căci, dacă istoricul lucrează de acum asupra unui obiect de cercetare clar sub aspect conceptual și dacă vrea, pe de altă parte, să rămână fidel specificului disciplinei sale, studierea evoluției fenomenelor în timp, are nevoie să dispună de date relevante (în rare cazuri disponibile ca atare) și comparabile între ele pe o perioadă relativ lungă de timp. Faptul istoric nu mai este apariția bruscă a unui eveniment important care sparge tăcerea timpului, ci un fenomen ales și construit, a cărui regularitate permite să fie reperat și studiat într-o serie cronologică de date identice, comparabile la intervale date. Aceste date nu mai există prin ele însele, ci drept elemente ale unui sistem format din cele care le precedă și din cele care le urmează. Ele sunt mai puțin susceptibile de o critică internă de veridicitate (prin comparație cu alte mărturii din aceeași epocă) decât de o critică internă de coerență (prin instituirea comparabilității lor în interiorul sistemului pe care îl formează).

Operațiunea intelectuală care duce la constituirea datelor este, așadar, obscură. Trebuie mai întâi să fie desprinsă semnificația lor, care le condiționează utilizarea exactă. De exemplu: istoricul care se ocupă de alfabetizare are la dispoziție, înainte de toate, pentru perioadele anterioare secolului al XIX-lea, înregistrări de semnături. Dar ce înseamnă a ști să îți scrii numele, în raport cu criteriile uzuale ale alfabetizării, capacitatea de a scrie și a citi? Sau: istoricul crizelor și al diferitelor tipuri de crize economice din epoca modernă utilizează masiv seriile de prețuri. Însă trebuie să răspundă în prealabil la întrebarea: „Ce semnificație are prețul?" Este indicator al căror mișcări, al

căror nivele de viață economică? O dată stabilită semnificația datelor, este nevoie să fie constituită seria lor, să devină comparabile între ele, să fie hotărâtă unitatea–timp pe care o acoperă, procedurile statistice adecvate etc. Toate aceste operații nu sunt doar tehnice, ci presupun în fiecare etapă alegeri metodologice.

Se va putea imputa acestei viziuni despre munca istorică o problemă prealabilă: sursele istoricului sunt adesea lacunare, parțiale sau pur și simplu inexistente, în funcție de hazardurile păstrării lor. În orice caz, nu este vorba, între istorie și celelalte științe sociale, de o diferență de principiu, ci de situații; există în mod cert probleme, mai ales în perioadele îndepărtate din trecut, pentru care materialele de analiză au dispărut. Dar, în schimb, trebuie fim de acord că aceste materiale nu au fost constituite o dată pentru totdeauna în secolul al XIX-lea, o dată cu depozitele publice de arhive: ele au o elasticitate aproape nelimitată și de multe ori curiozitatea istoricului, problema abordată sunt cele care le scot la iveală existența. Exemplul clasic în domeniu este acela al registrelor parohiale, care au dormitat în comunele Franței vreme de secole, până când nașterea recentă a demografiei istorice, în anii '50, le-a descoperit imensa valoare. De altfel, istoricul care nu găsește, pentru a răspunde la întrebarea pe care și-o pune, date relevante constituite direct, poate cel mai adesea să evite obstacolul printr-o prelucrare prealabilă a acestor date, care să îi permită utilizarea de gradul al doilea.

Din acest punct de vedere, există întotdeauna o posibilitate de folosire substitutivă a datelor istorice. Eu am distins, într-un articol recent, trei tipuri de date seriale: primul este cel mai simplu, cel mai ușor de prelucrat și grupează datele cantitative disponibile constituite astfel încât să răspundă direct la întrebarea pe care și-o pune cercetătorul. Astfel, de pildă, nașterile, căsătoriile și decesele din registrele parohiale pentru istoricul

demograf: obținem din ele, cu ajutorul unei prelucrări minimale și standardizate (tehnica reconstituirii familiilor), calcule clasice de rate demografice. Sau rezultatele electorale pentru specialistul în istoria atitudinilor politice. Al doilea tip de surse include tot date cantitative, dar utilizate în manieră substitutivă, pentru a răspunde la întrebări complet diferite de rațiunea pentru care aceste date au fost adunate. Este cazul, de exemplu, istoricului care se folosește de calculul intervalelor între nașteri pentru a studia difuziunea contracepției și comportamentul sexual al populațiilor din trecut. Sau al specialistului în problema creșterii economice, care lucrează asupra seriilor de prețuri. În aceste cazuri, chestiunea relevanței și a eventualei reorganizări a datelor în funcție de întrebarea pusă este problema centrală a prelucrării lor. În sfârșit, există un al treilea tip de surse, și mai delicat de prelucrat: cele care nu sunt de natură numerică, dar pe care istoricul vrea totuși să le folosească în mod serial. Pentru aceasta, trebuie nu doar, precum în cazul precedent, să le stabilească relevanța și valoarea, ci să le și reorganizeze sistematic în unități conceptuale și cronologice comparabile. Exemple: utilizarea contractelor de căsătorie notariale pentru a studia endogamia, mobilitatea socială, averea sau alfabetizarea. Sau a testamentelor pentru analiza sentimentului morții.

Astfel, dacă am încerca să clasificăm cele mai recente cuceriri ale istoriografiei contempoane după gradul de rigoare al rezultatelor lor, ar trebui să luăm în considerare atât tipul de conceptualizare a problemelor, cât și calitatea surselor în raport cu aceste probleme. De exemplu, este evident că demografia istorică sau istoria economică sunt, din acest dublu punct de vedere, și cel puțin pentru perioada zisă „modernă", sectoarele cel mai bine înzestrate: mai întâi pentru că beneficiază de conceptele elaborate de discipline specifice ca demografia și economia politică, și pentru că este suficient de acum înainte să le importe

în istorie, cu prețul unor adaptări minore. Apoi deoarece obiectele acestor studii sunt mai ușor de abstractizat, de definit și de măsurat decât majoritatea produselor activității umane și pentru că, de altfel, majoritatea statelor europene colectează și păstrează de mai multe secole datele referitoare la ele.

Totuși, chiar în interiorul sectoarelor „avansate" ale istoriei, lucrurile nu sunt atât de simple pe cât ar lăsa să se înțeleagă criteriile acestui palmares, rezultate din clasificarea academică a disciplinelor noastre. Pentru că istoria, prin natura sa imprecisă, tinde fără încetare să depășească achizițiile sectoriale ale acestor cunoașteri specializate. Problema care se pune este de a ști dacă și în ce măsură împrumutând, integrând unele dintre aceste achiziții, ea a instituit o cunoaștere a trecutului pe care o putem califica drept științifică.

*

* *

Pentru a vedea clar în această foarte veche problemă, cel mai indicat este să raționăm asupra unor exemple, într-o ordine crescătoare de complexitate sau de incertitudine. Le voi alege din domeniul demografiei istorice, unul dintre sectoarele cele mai „arate" ale istoriografiei franceze cam de douăzeci de ani încoace. Totodată, unul dintre sectoarele care prezintă posibilități excepționale pentru formalizarea matematică a problemelor. Acest privilegiu ține de natura specifică a disciplinei și de sacrificiile la care a consimțit în definirea obiectului său: demografia este fondată în întregime pe un postulat egalitar în abstract, conform căruia nașterea lui Napoleon are exact tot atâta importanță ca și cea a oricăruia dintre viitorii săi soldați. Sacrificând astfel, din ipoteză, tot ceea ce este singular în viața indivizilor, adică esențialul istoriei lor, ea transformă umanitatea istorică în unități permutabile și măsurabile, prin câteva tipuri constante și comparabile

de evenimente: nașterea, căsătoria, moartea. Aceste evenimente, debarasate de tot ceea ce civilizațiile, fiecare în maniera sa, le atașează ca semnificații, sunt reduse la ce au mai elementar: la faptul că au avut loc, pur și simplu.

Afirm intenționat că este vorba despre evenimente, pentru că nu văd, *a priori*, ce anume distinge un fapt istoric de un alt fapt istoric particular: o naștere, chiar anonimă, de o bătălie, chiar celebră, de pildă. Din acest punct de vedere, distincția curentă între structură și eveniment, între istoria structurală și istoria evenimențială, nu poate avea nici o semnificație în ce privește datul istoric propriu-zis: nu există fapte non-evenimențiale și fapte evenimențiale. Istoria este un eveniment permanent. Dar anumite clase de evenimente se pretează mai ușor decât altele la o conceptualizare, adică la o integrare într-un sistem de inteligibilitate: este cazul evenimentelor demografice.

În realitate, aceste date brute și foarte simple, asupra nașterilor, căsătoriilor și deceselor, au făcut obiectul unei cunoașteri specifice: demografia. Ele pot deci să dea loc unui număr de calcule și de analize, care sunt ele însele tot atâtea obiecte prefabricate ale cercetării istorice: adică obiecte, concepte elaborate de o altă disciplină decât istoria – în speță demografia, dar căreia istoria îi oferă și materialele primare –, relevee de nașteri, căsătorii și decese. Oricât de puțin lucrează cu date sigure ori verificabile – iar acest „puțin" este în realitate mult, pentru că problema verificării surselor numerice nu este simplă –, demografia istorică aduce deci rezultate comparabile cu cele ale demografiei ca atare: ansamblul raporturilor care permit măsurarea elementelor unei populații date și a modului în care ele evoluează.

Aceste elemente, măsurate an după an, oferă rezultate clare (neambigue) și sigure. Interpretarea lor însă nu este tot așa. Să luăm drept exemplu o rată de moratiliate generală care scade în interval de un secol, să spunem în Franța secolului al XVIII-lea. Această rată trebuie stabilită, descompusă pe grupe

de vârstă; trebuie obținută în special rata mortalității infantile sau juvenile, pentru a ști când se produce punctul de inflexiune pentru scăderea mortalității. Să presupunem că este vorba de creșteri spectaculoase în supraviețuirea nou-născuților (0–1 an): un fenomen de acest gen poate fi explicat printr-o serie de ipoteze foarte diverse, de la generalizarea moașelor în mediul rural până la o modificare în sistemul de încredințare a copilului către o doică, trecând printr-un progres punctual al medicinei asupra unei maladii infantile. Cum să alegi, fără a testa fiecare dintre aceste idei, precum și altele?

Este adevărat că se poate proceda altfel, plecând nu de la o singură variabilă, ci de la ansamblul variabilelor unui sistem demografic. Abordarea este de acum mai puțin istorică decât pur demografică: ea utilizează sau constituie un model de reproducere a unei populații presupus stabile, punând provizoriu între paranteze factorul timp. Să presupunem că toate „celulele" acestui model au fost completate; întrebarea specifică istoricului subzistă: „Cum evoluează sistemul?" Putem, bunăoară, să diagnosticăm pe unde se schimbă sistemul, cum se dezvoltă sau, dimpotrivă, se contractă, prin observarea a ceea ce s-a întâmplat sau chiar prin simularea a ceea ce ar fi putut să se întâmple dacă o variabilă sau alta a sistemului ar fi fost absentă sau foarte diferită. Dar analiza acestor variabile strategice trimite, ca și în cazul precedent, la elemente exogene sistemului și care acționează asupra lui. Adică la ipoteze de interpretare ce ies din câmpul demografic și trimit, de acum înainte, la concepte neconstituite în disciplină științifică și la indicatori ce rămân, cel mai adesea, de inventat.

Să luăm ca exemplu problema vârstei la căsătorie, variabilă centrală a regularizării demografice în populațiile Europei preindustriale, între secolele XII–XIX. Fără să pot intra aici în detalii, se pare că, într-adevăr, creșterea vârstei la căsătorie a fost instrumentul endogen esențial al stabilizării dimensiunii

globale a acestor populații, supuse, de altfel, la „scurgeri" externe (foamete, epidemii, războaie) cu impact în scăderea la sfârșitul perioadei. Cum se operează această regularizare? În două feluri. Pe termen lung, creșterea progresivă a vârstei la căsătorie, până la „platourile" sale clasice de douăzeci și cinci, douăzeci și șase de ani (pentru femei) anulează zece ani de fecunditate posibilă și diminuează astfel, independent de orice intervenție contraceptivă, numărul de copii pe familie „completă". De altfel, pe termen mai scurt, extrema variabilitate a ratelor de mortalitate în funcție de hazardurile conjuncturii este corectată de variațiile compensatorii ale vârstei la căsătorie: atunci când o populație traversează o criză demografică (indiferent din ce cauză), ea își întârzie căsătoriile și deci împinge în sus vârsta la căsătorie. Imediat ce iese din criză, dimpotrivă, adaugă la căsătoriile întârziate pe cele ale claselor de vârstă mai tinere, scăderea provizirie a vârstei la căsătorie jucând un rol de recuperare a nivelului anterior crizei. Astfel încât putem cu ușurință concepe și face să funcționeze un model demografic care să permită examinarea modului de evoluție a unei populații, toate celelalte variabile fiind considerate egale, începând de la variațiile vârstei la căsătorie: în ce condiții populația sporește, în ce condiții se diminuează.

Acest tip de simulare permite distingerea rolului unei variabile într-un sistem și chiar în evoluția acelui sistem. Nu însă și a cauzelor ce acționează asupra ei. Cu alte cuvinte, permite descrierea, nu interpretarea, cu atât mai puțin explicarea. Într-adevăr, este suficient să fie pusă întrebarea: „Care sunt factorii susceptibili să acționeze asupra unui comportament cultural precum vârsta la care se căsătoresc oamenii?" pentru a ne afla în fața unei pluralități de interpretări posibile. Pe termen lung, creșterea vârstei la căsătorie, în Europa clasică, până la douăzeci și cinci, douăzeci și șase de ani, poate fi interpretată ca o ajustare optimală a densității populației la resursele

disponibile: a se vedea Chaunu sau Le Roy Ladurie, redescoperindu-l pe Malthus! Europa bogată, Europa „dezvoltată" a secolelor XVII–XVIII, această fâșie cu mare productivitate agrară ce se întinde din bazinul Londrei până în Italia de Nord, trecând prin Țările de Jos, zona de șes din Franța, valea Rinului, s-ar stabiliza în jurul unui raport „om pe suprafață de pământ" de patruzeci de locuitori pe kilometru pătrat. Însă această propunere, chiar dacă în linii mari adevărată – ceea ce nu este evident, pentru că datele asupra productivității și producției agrare din epocă sunt dificil de prelucrat –, nu spune nimic despre medierile prin care a trecut această ajustare a vârstei la căsătorie. Este vorba – dacă nu este însoțită de o creștere a nașterilor nelegitime – despre o interiorizare superioară, pe durata unei adolescențe mai îndelungate, a regulilor austerității sexuale? Sau trebuie să vedem în acest fenomen mai ales o adaptare de tip socio-economic, copiii așteptând, pentru a se căsători, adică pentru a se așeza, ca generația precedentă să le fi cedat exploatația familială?

Mi se va spune că trebuie început cu ce este mai ușor și că incertitudinile sunt mai mici în ce privește variațiile vârstei la căsătorie pe termen scurt. De ce anume, în perioadă de criză, o populație își întârzie căsătoriile? Răspunsul este relativ clar: din cauza incertitudinilor viitorului, care se nasc din spectacolul prezentului. Conștiința istorică este, într-adevăr, o conștiință determinată de evenimentele cu bătaie scurtă; conjunctura este aceea care îi condiționează reacțiile de optimism sau de pesimism cu privire la viitor. Când istoricul se confruntă cu reacții de acest tip, care reprezintă strategii conștiente de răspuns la un eveniment dat, se află într-o situație destul de favorabilă pentru a le reconstitui traiectoria prin urmele pe care le-au lăsat: întrucât nu face altceva decât să reactiveze motivele agenților istorici. Din păcate, această abundență de date nu duce prea departe! Criza amână căsătoriile, prosperitatea le

înmulțește înainte ca următoarea criză să le lovească din nou. Bine. Dar problema esențială rămâne aceea de a înțelege cum se stabilește, prin această succesiune de ajustări în sens contrar, o asemenea creștere globală a vârstei la căsătorie încât să permită frânarea creșterii „naturale" a populațiilor din Europa preindustrială.

În această situație, o astfel de descoperire de tip descriptiv îl conduce obligatoriu pe istoric la ipoteze explicative de două ori delicate: mai întâi pentru că erau, prin natura lor, dincolo de puterea de acțiune a oamenilor cărora le studiază comportamentul și pentru că, în consecință, nu au rămas urme scrise direct utilizabile. Apoi, pentru că istoricul trebuie să iasă din analiza propriu-zis demografică și din precizia conceptuală și factuală pe care le presupune. Are nevoie să înțeleagă mecanismele prin care probabilitatea comportamentului colectiv înscrisă în analiza datelor asupra vârstei la căsătorie se materializează în multitudinea conduitelor individuale.

Să reluăm, cu titlu de exemple, cele două ipoteze avansate mai sus. Întrucât sunt de natură diferită, nu sunt incompatibile. Au în comun faptul că facilitează, la indivizii care au trăit în acea epocă, acea armonizare a așteptărilor și a șanselor, care formează una dintre condițiile vieții sociale, acel mecanism puțin melancolic prin care oamenii își prevăd și își imaginează viitorul cel mai probabil. Însă prima este de natură psihologică, iar a doua, de ordin economic. Prima este o morală, a doua o strategie. Prima nu este măsurabilă, a doua este. Într-adevăr, istoricul va putea stabili un raport între cererea tinerelor generații și piața exploatațiilor sau a locurilor de muncă vacante în urma dispariției bătrânilor. Dacă nu dispune de date suficiente pentru a lucra la scară macroeconomică, va putea măcar să abordeze problema prin intermediul unei serii de monografii de exploatații familiale, care îi va permite să distingă rotația generațiilor pe o aceeași exploatație. Este vorba

despre un proces obiectiv, care, teoretic cel puțin, poate să facă obiectul unei concluzii clare. Dimpotrivă, generalizarea în Europa clasică a unui supra-eu puritan (pe plan sexual) este o ipoteză ce nu poate comporta răspunsuri non-ambigue. Înțelegem foarte bine ce anume face din această ipoteză una verosimilă: etica protestantă, contrareforma, „civilizația" lui Norbert Elias[20] ... Însă în realitate nu putem dovedi nici că este adevărată, nici că este falsă.

De ce? Mai întâi pentru că supra-eul este un concept psihologic în legătură cu care nu este posibilă nici o demonstrație. El servește la interpretarea conduitelor ce sunt imprecis interpretabile în alți termeni: de pildă, substituind ideea weberiană de autodisciplină a individului cu cea de întărire a constrângerilor externe, Biserica și preotul în speță; dar, pe de altă parte, nu există și nu vor exista niciodată date relevante pentru a răspunde la ipoteze referitoare la psihologia agenților istorici: aceștia au murit și foarte puțini, chiar și dintre cei rari care s-au confesat, au fost interesați de această parte din ei înșiși pentru care nu aveau, înaintea lui Freud, nici mijloacele, nici măcar curiozitatea de a o explora. Istoricul a ceea numim astăzi cu un termen destul de vag „mentalitățile" este astfel nevoit fie să gândească asupra unor texte dispersate sau ambigue, fie să găsească un indicator nu numai asupra psihologiilor, ci chiar asupra conduitelor, pentru a le înțelege resorturile psihologice.

În primul caz, el întâlnește dificultăți legate de semnificația unei mărturii totodată subiective și excepționale. Desigur, într-un sens, toate datele istorice (cu excepția acelora care constituie vestigiile vieții materiale a oamenilor) sunt subiective: chiar înregistrarea unei nașteri sau contabilitatea unei exploatații au fost, într-un anumit moment din timp, așternute pe hârtie de către un om. Dar constrângerile înregistrării diferă foarte mult în funcție de obiectul observat și de natura observării și a

observatorului: dacă este vorba despre un eveniment normal, repetitiv, deci comparabil cu unul precedent, sau despre un eveniment extraordinar, notat tocmai pentru că scapă obișnuințelor; dacă este vorba despre o observare sistematică, supusă unor reguli, sau despre o mărturie întâmplătoare, o contabilizare sau o impresie; în fine, dacă relația care unește observatorul cu obiectul observat ține de ordinea cunoașterii sau nu.

În ce privește exemplul meu, mărturiile istorice care ne pot da informații despre resorturile psihologice ale conduitelor de acum câteva secole sunt, firește, de ordin literar; spun „literar" în sensul larg al termenului, incluzând unele texte pe care posteritatea nu le-a ridicat la acest rang, cele câteva jurnale intime inedite, cele câteva vechi manuscrise care pot arunca o lumină asupra subiectului. Dar aceste mărturii sunt prin natura lor rare, imposibil de exploatat în serii temporale sistematice, limitate la un mediu social foarte restrâns. Cine vrea să le depășească caracterul aleatoriu trebuie să se îndrepte spre o documentație diferită, de tip normativ: de exemplu, manualele de conduită sau tratatele specializate de morală religioasă, precum cărțile de penitență. Însă textele de această natură prezintă aceeași ambiguitate ca și producția legislativă a statelor: ele prescriu un model ideal, deci nu știm niciodată în ce măsură acceptat, ascultat, asumat de către oameni. Repetarea, pe o lungă perioadă istorică, a acelorași prescripții traduce oare o penetrare socială a comportamentului prescris sau, dimpotrivă, rezistențele la acest comportament? A doua ipoteză este cel puțin la fel de verosimilă ca și prima: în acest caz, textul normativ este mai interesant prin „expunerea sa de motive" și prin observația pe care o implică, decât prin ceea ce el interzice sau impune; este adevărat că reprezintă o mărturie în special asupra mediilor de unde a fost emis, statul sau Biserica.

Prin urmare, istoricul mentalităților, care încearcă să ajungă la nivelele de comportament medii, nu se poate mulțumi cu această literatură tradițională a mărturiei istorice, inevitabil subiectivă, nereprezentativă, ambiguă. El trebuie să-și îndrepte atenția spre comportamentele înseși, adică spre semnele obiective ale acestor comportamente. Ipoteza discutată aici a unui supra-eu „weberian" care domină sufletele Europei clasice poate fi testată asupra mai multor astfel de semne: numărul nașterilor nelegitime și al conceperilor prenupțiale sau practica contracepției. Scăderea sau numărul mic al nașterilor nelegitime sau al conceperilor prenupțiale, într-o lume în care vârsta la căsătorie este ridicată traduce în realitate o lungă castitate acceptată. Dar pentru ca acești indicatori să aibă o semnificație, mai este nevoie să nu fi existat, în epocă, practici contraceptive larg răspândite în rândul populațiilor Europei. Cum putem să știm dacă așa au stat lucrurile? Nu prin mărturiile literare, care sunt, prin natura lor, în acest domeniu prin excelență al ne-spusului, foarte rare. În primul rând prin măsura intervalelor intergenezice, adică a spațierii în timp a nașterii copiilor pe durata vieții conjugale a cuplurilor. Tehnica statistică care permite măsurarea evoluției acestei spațieri în viața perechilor căsătorite este bine cunoscută. Ea constă, pornind de un efectiv de femei căsătorite de vârste fertile, în punerea în relație a numărului de nașteri și a vârstelor mamelor. Dacă fecunditatea cuplurilor scade foarte rapid după primii copii și o dată cu vârsta mamei, există o intervenție a unei practici contraceptive; dacă nu, există o succesiune de nașteri, frânată doar de durata alăptării ultimilor născuți și de cauze biologice, pe măsură ce potențiala mamă îmbătrânește.

Condițiile experimentării apar simple și clare. Curbele stabilesc, fără echivoc, de pildă, că populațiile canadiene din secolul al XVIII-lea nu cunoșteau contracepția și că ducii și pairii francezi din aceeași epocă o practicau. Dar între cele două

extreme rezultatele rămân ambigue: tocmai pentru că spațierea nașterilor în viața unui cuplu este supusă și altor factori în afara contracepției, este imposibilă izolarea acestui element. Iar prelungirea intervalului intergenezic, atunci când nu este brutală, poate fi datorată, de exemplu, unei modificări a practicilor de alăptare și unei înțărcări mai târzii a ultimului născut. De aceea, concluzii categorice sunt dificil de formulat, așa cum demonstrează discuția purtată încă asupra acestei probleme de vreo zece ani.

Dacă încerc să rezum bilanțul metodologic, mi se pare că întâlnim incertitudini insurmontabile la trei nivele: cel al conceptului (supra-eul gândit ca un fel de conștiință morală colectivă de austeritate responsabilă de conduitele individuale), care nu este cu adevărat susceptibil de a fi demonstrat. Cel al datelor istorice subiective, al mărturiilor, care sunt rare, nereprezentative, ambigue. Cel al indicatorilor obiectivi, la fel de ambigui și ei. Ipoteza avansată ține mai degrabă de domeniul verosimilității decât de cel al realității.

Ar fi deci inexact să credem că este suficient să trecem de la istoria-povestire la istoria-problemă (sau, dacă preferăm, la istoria conceptualizantă) pentru a intra *ipso facto* în domeniul științific al demonstrabilului. Istoria conceptualizantă este probabil superioară, din punctul de vedere al cunoașterii, istoriei-povestire pentru că substituie înțelegerea trecutului în numele viitorului cu elemente explicative explicit formulate; pentru că descoperă și construiește fapte istorice destinate să vină în sprijinul explicației propuse și pentru că lărgește astfel considerabil domeniul istoriei ca atare, decupându-l, specificându-l. Poate că Max Weber s-a înșelat cu a sa *Etică protestantă*, dar ce posteritate! O descoperire conceptuală se măsoară în funcție de câmpul cercetărilor pe care îl deschide, în funcție de siajul pe care îl lasă în urma sa...

Dar este adevărat că aceasta nu înseamnă trecerea la o istorie științifică. Mai întâi pentru că există probleme, concepte care nu comportă răspunsuri clare (neambigue). Apoi pentru că există probleme care, în principiu, comportă răspunsuri clare dar care nu pot fi rezolvate, fie din cauza absenței datelor, fie din cauza naturii lor — indiferent dacă aceasta ține de caracterul ambiguu al indicatorilor sau de faptul că aceștia nu se pretează la proceduri de analiză riguroase.

În fapt, după cum am văzut — și am putea găsi și alte exemple —, aceste proceduri sunt adaptate la prelucrarea unor indicatori clari (sau făcuți să devină astfel), disponibili în serii cronologice și răspunzând la întrebări neambigue în general elaborate de cele mai dezvoltate științe sociale contemporane, ca demografia sau economia. Astfel, istoria este și ea susceptibilă de a oferi rezultate sigure. De exemplu: putem calcula marile variabile ale comportamentelor demografice din Europa Occidentală începând cu secolul al XVII-lea. Putem măsura creșterea prețurilor în Franța secolului al XVIII-lea sau creșterea bruscă a productivității agrare în veacul al XIX-lea. Așadar, se poate spune că acest tip de istorie, caracterizat prin posibilitatea de extrapolare în trecut a unor probleme foarte specifice elaborate în general în alte discipline științifice, este simultan foarte rentabilă și foarte limitată. El permite să se ajungă la rezultate sigure, la o bună descriere a fenomenului localizat ales ca obiect de studiu.

Dar interpretarea acestor rezultate nu prezintă același grad de certitudine precum rezultatele însele. Interpretarea înseamnă, în fond, analiza mecanismelor (obiective și subiective) prin care o probabilitate de comportament colectiv — tocmai aceea pe care a relevat-o prelucrarea datelor — se materializează în conduitele individuale într-o epocă dată, precum și studierea transformării acestor mecanisme. Interpretarea constă deci în depășirea nivelului datelor descrise pentru a-l pune în relație cu alte nivele ale realității istorice. Ea cere în general date suplimentare, aparținând

unui câmp diferit, și care nu sunt nici neapărat disponibile, nici neapărat clare. Ea comportă cel mai adesea ipoteze neverificate sau neverificabile.

De asemenea, problema ridicată de evoluția recentă a istoriei, mai ales de utilizarea unor proceduri riguroase de demonstrație, nu este de a ști dacă istoria ca atare poate deveni o știință: dată fiind nedeterminarea obiectului ei, răspunsul la această întrebare este indiscutabil negativ. Problema este de a cunoaște limitele în interiorul cărora aceste proceduri pot fi utile unei discipline care, fundamental, nu este una științifică. Din faptul că aceste limite sunt evidente nu trebuie să deducem că istoria trebuie să revină la vechea sa funcție de prezicătoare. Trebuie mai degrabă să acceptăm reducerea ambițiilor nesăbuite ale istoriei totale, pentru a utiliza la maxim în cunoașterea trecutului descoperirile sectoriale și metodele câtorva discipline, precum și ipotezele conceptuale ce se nasc din acest mare talmeș-balmeș contemporan pe care îl numim științele omului. Prețul de plătit pentru această reconversie este spargerea istoriei în istorii, renunțarea din partea istoricului la un rol social de magistru. Dar sporul de cunoaștere merită poate aceste renunțări: probabil că istoria va oscila mereu între arta povestirii, abstractizarea conceptuală și rigoarea dovezilor; dar dacă dovezile sale sunt mai sigure, iar conceptele mai explicitate, cunoașterea are de câștigat și arta povestirii nu pierde nimic.

Istorie și etnologie*

Istoria și etnologia s-au constituit în epoca clasică, ca discipline totodată înrudite și contradictorii, întreținând între ele relații ce decurg din două categorii originare, timpul și spațiul.

* Comunicare la seminarul internațional ținut la Veneția (2–8 aprilie 1971) sub auspiciile Asociației internaționale pentru libertatea culturii, ale Fundației Giovanni Agnelli și ale Fundației Giorgio Cini. (N.a.)

Amândouă sunt instrumente ale descrierii universului uman; dar istoria face inventarul timpului, iar etnologia pe cel al spațiului. Astfel, în vechile clasificări bibliografice ale Europei baconiene, povestirile despre călătorii îndepărtate fac parte dintre cărțile „de istorie"; ele formează o subcategorie a acestora, consacrată descrierii țărilor străine și mai ales exotice. De altfel, relatându-i cititorului moravurile unor populații îndepărtate, călătorul nu încearcă doar să popularizeze pitorescul diferenței, ci aduce din spațiul contemporan o imagine a trecutului. Sălbaticul ilustrează copilăria omului civilizat. Se găsesc astfel reunificate două lecturi ale unei aceleiași imagini despre om.

Reunificate — cuvântul este fără îndoială exagerat. Pentru că există deja, între etnologie și istorie, influența faptului național, care a jucat un rol decisiv în constituirea — și în separarea — istoriei ca știință. În acest domeniu, începutul îl fac secolul al XVII-lea și secularizarea timpului în raport cu vechea cronologie apocaliptică a celor patru monarhii; după profeția lui Daniel, se considera că acestea se succed într-o ordine de degenerescență progresivă, Imperiul roman constituind un sfârșit interminabil al istoriei omenirii, care și-ar supraviețui sieși prin Sfântul Imperiu al creștinătății medievale. Legendarul veterotestamentar nu mai rezistă presiunii umaniste, apoi protestante și, în sfârșit, înfloririi statului–națiune. Filozofia umanistă este prea fascinată de Antichitate pentru a comporta o viziune istoricistă a trecutului; însă măcar îi fondează condițiile intelectuale, inventând erudiția, distingând între „fabule" și istoria „adevărată". În orice caz, schisma religioasă perturbă sensul textelor sacre și deplasează simultan descrierea originilor și predicția sfârșitului. Dacă se desparte de apocalipsă și de Biserică, este pentru că descifrarea trecutului poate învesti sensul ireversibilității și al obsesiei originilor în altceva, și anume în stat; laicizarea istoriei coincide cu asumarea de către ea a faptului național. Fenomenul este evident în cazul

francez, o dată cu Jean Bodin, La Popelinière, cancelarul Pasquier: ca reacție împotriva umanismului „italian", suspect de un dublu imperialism roman – Antichitate și papalitate – se constituie istoria galicană a legiștilor francezi, preocupați să justifice puterea regală, mai ales împotriva extremismului Sfintei Ligi[21].

Astfel, între veacul al XVI-lea și epoca luminilor, istoria – cel puțin istoria profană, atent separată de istoria sacră – este înainte de toate aceea a națiunilor, adică a statelor și popoarelor europene. Chiar și Voltaire, care încearcă să depășească cadrul acestei viziuni, are drept referință implicită pentru istoria sa universală statul lui Ludovic al XIV-lea, moment de înflorire a civilizației. Progresele omului sunt marcate de statul–națiune; antropologia pe cale să se nască e rezervată grupurilor elementare.

Și prin aceasta, începând din secolul al XVIII-lea, atunci când descrierea popoarelor „primitive" devine o disciplină mai mult sau mai puțin sistematică, o scară a valorilor unică acordă preferință studiului timpului, în detrimentul călătoriei. Societățile naționale explorate de istoric sunt starea ideală a grupurilor descrise de călător.

Secolul al XIX-lea a agravat probabil caracterul antagonist al celor două discipline, estompându-l pe cel complementar. Linia imaginară care unea, prin timp și spațiu, două figuri universale, omul–copil și omul–adult, societatea primitivă și societatea civilizată, s-a rupt în insesizabil și în singularitate: statul–națiune a încetat să fie imaginea unui progres colectiv al umanității, pentru a deveni locul prin excelență al antagonismului și al diferenței. De altfel, istoria nu mai este doar subscrisă unui cadru de referință ce localizează etapele dezvoltării umane, ci și sfâșiată între raporturi de forțe în permanentă schimbare și între justificări antagoniste. Ideologia progresului, care extrapolează puțin cam repede la ansamblul activităților

umane ritmurile extraordinare ale mutațiilor economice, transformă timpul într-un fel de derivă nedefinită, supusă supralicitării naționalismelor: progresul este un mijloc și o miză ale puterii, unde se alimentează confruntarea istoriilor naționale. Istoria nu mai privește de acum decât câteva națiuni, acelea care produc, acelea care se schimbă, pe scurt, acelea care contează. Restul spațiului uman este astfel abandonat inexistenței istorice, iar călătoria își pierde de altminteri statutul bibliografic și științific. Din acest moment, etnologia se dezvoltă ca o cunoaștere reziduală, definită negativ în raport cu istoria Europei Occidentale și a Americii de Nord. Că este totodată subordonată și secundară, subprodus greșit definit al expansiunii europene, amestec de orbire și conștiință vinovată, faptul ar putea fi observat nu numai la marii economiști sau istorici liberali din secolul al XIX-lea, ci și în extraordinarul europocentrism al lui Marx. De vreme ce istoricul a transformat excepția în model, etnologia stăpânește asupra unui domeniu invers al istoriei, totodată imens și marginal; acesta este de acum teritoriul separat al ne-scriiturii împotriva scriiturii, al imobilismului împotriva schimbării, al primitivismului împotriva progresului.

Continuăm să trăim această dihotomie, dar într-un mod tot mai puțin confortabil, pentru că a fost serios pusă la încercare de o dublă serie de evenimente contemporane, dintre care unele sunt de natură externă, în vreme ce altele țin de evoluția științelor sociale.

1. Multe evenimente majore ale istoriei contemporane au pus sub semnul întrebării ideea de progres. Nici apocalipsa hitleristă, nici transformarea revoluției ruse în Teroare birocratică și ideologică nu sunt ușor de integrat într-un mers al umanității către domnia rațională sau a libertății. Lumea de astăzi, deși sporește într-un ritm încă necunoscut puterea umană asupra naturii, multiplică problemele insolubile, impasurile istorice și manifestările violenței sociale; progresul tehnic și economic își

face drum prin iraționalitatea politică și dezordinea planetară, aruncând astfel o sfidare ideii de istorie globală, ale cărei nivele ar evolua toate în același ritm și după o temporalitate unică. Din acest punct de vedere, două fenomene joacă probabil un rol fundamental în disoluția opoziției tradiționale între etnologie și istorie: spațiul uman a devenit omogen în momentul în care timpul a încetat să mai fie astfel.

Spațiul uman nu este doar explorat, inventariat, închis. În ultimele decenii, mai ales prin decolonizare, el a fost domeniul extinderii irezistibile a modelului politic european, adică al aproprierii *naționale*. Iată-l deci promovat în întregul lui, ca și Europa, la demnitatea istoriilor naționale; toate țările din ceea ce numim, pe criterii economice, lumea a treia își exaltă febril originile, unde își caută propria definire. Pentru că au încetat să-și gândească diferența în termeni de spațiu, pentru a o valoriza în termeni de istorie. Occidentul însuși, atunci când încearcă să reziste difuziunii intelectuale a tentațiilor sale, nu mai are drept frontieră distinctă decât pe cea a istoriei economice, de exemplu teoria decolării a lui Rostow; modalitate disimulată, poate, de a se propune în continuare ca exemplu, prin construcția unei scheme liniare în care societatea „postindustrială" constituie orizontul umanității; cel puțin, prin chiar acest lucru, ea se găsește reintegrată în istorie.

Spațiul este așadar istorizat; dar cu prețul unei fărâmițări a timpului. Pentru că, pe măsură ce integrează întreaga omenire și devine mai puțin europocentrică, istoria înfruntă sfidarea etnologică a pluralității societăților și culturilor, care demantelează ideea unui timp omogen: nu numai că societățile nu evoluează după aceleași ritmuri, dar, chiar în interiorul unei singure societăți, diferitele nivele de realitate care o constituie nu respectă o temporalitate globală și omogenă. „Schimbarea" a devenit un concept măsurabil în termeni economici, sub diferite aspecte; însă ea dezvăluie totodată rezistențele la

schimbare. „Decolarea", „modernizarea", universalizarea progresului material și creșterii economice sunt considerate sensul fundamental al istoriei contemporane; însă ele se lovesc de moșteniri, de tradiții, de ansamblul inerțiilor socio-culturale. Astfel, extinzându-se la lumea umană, istoria descoperă că este și non-istorie; schimbarea scoate la iveală imobilitatea. Marea istorie a secolului al XIX-lea, totodată manchesteriană și marxistă, bazată pe un progres global adus de dezvoltarea economică, se găsește astfel dublu compromisă, atât prin crizele lumii noastre contemporane, cât și prin inserția ipotezelor sale în spațiul neeuropean. Nu este deloc surprinzător că, deși încearcă cu disperare să-și salveze imperialismul ca purtătoare a „modernizării", se întoarce la etnologie, conștientă de propriile eșecuri.

2. O a doua serie de modificări ale raporturilor între istorie și etnologie, probabil mai puțin vizibilă, este înscrisă în interiorul istoriei înseși și al evoluției sale ca disciplină, în acești ultimi treizeci sau patruzeci de ani. Vreau să vorbesc despre ceea ce în Franța se numește, cu un termen vag și de altminteri negativ, substituirea istoriei „evenimențiale" cu o istorie „non-evenimențială".

Să încercăm să precizăm acești termeni, sustrăgându-i unei polemici inutile. Istoria „evenimențială" mi se pare a fi simultan un tip de descriere a trecutului și un tip de selecție a faptelor. Bazată pe voința de a reconstitui „ceea ce s-a întâmplat" și de a povesti apoi prin intermediul narațiunii, ea își alege materialele în funcție de aceste ambiții; înseamnă că acestea, faimoasele „evenimente", sunt selectate și organizate pe axa timpului astfel încât să alimenteze progresia unei narațiuni. De acum înainte, evenimentul conține mutația, iar înlănțuirea evenimentelor este menită să dea un sens succesiunii mutațiilor. Iată de ce tipul acesta de istorie este marcat simultan și contradictoriu de durata scurtă și de teleologie;

întrucât evenimentul, apariție bruscă a unicității în înlănțuirea timpului, nu poate fi comparat cu nici un antecedent, singura modalitate de a-l integra în istorie este aceea de a-i conferi o finalitate. Și cum istoria s-a dezvoltat ca un mod de interiorizare și de conceptualizare a sentimentului progresului, „evenimentul" constituie cel mai adesea etapa unei ascensiuni: republica, libertatea, democrația, rațiunea. Zadarnic „faptul" istoric pe care îl constituie prin excelență este reconstituit cu o răbdare infinită și cu reguli de erudiție foarte stricte, adevărul este că el nu își extrage sensul decât dintr-o istorie globală definită în afara lui și independent de el. Timpul acestei istorii este făcut dintr-o serie de discontinuități descrise sub forma continuității: materia clasică a unei *povestiri*.

Istoria „non-evenimențială" recuză povestirea — cel puțin acest tip literar de povestire — în măsura în care ea definește mai întâi probleme. Trăind din împrumuturi din științele sociale contemporane — demografie, geografie, sociologie etc. —, a înnoit curiozitatea istorică, precizând-o totodată. Prima sa mișcare este să descompună diferitele nivele ale realității istorice pentru a nu reține decât câteva sau doar unul, și să le descrie cât de sistematic posibil, adică în mod izolat. De aceea, ea construiește „fapte" istorice diferite din două puncte de vedere de cele ale istoriei „evenimențiale": străine, în majoritatea timpului, de domeniul clasic al marilor mutații politice și definite de acum nu prin unicitatea lor, ci prin valoarea lor comparativă față de cele care le preced și cele care le succed. „Faptul" nu mai este evenimentul ales pentru că marchează timpii forte ai unei istorii cu un „sens" prealabil constituit, ci un fenomen selectat și construit în funcție de caracterul său repetitiv, deci comparabil de-a lungul unei plaje de timp date. Documentul, „faptele" nu mai există pentru ele însele, ci în raport cu seria care le precede și le succede; valoarea lor relativă este cea care devine obiectivă, și nu raportul lor cu o

insesizabilă substanță „reală". Dintr-o dată, istoria se găsește înnoită atât în curiozitățile, cât și în metodele sale. Corpusurile istorice sunt, prin definiție, de natură atât de diversă, încât istoricul le poate constitui după preferințele și competențele sale, le poate prelucra ca economist, demograf, sociolog, etnolog sau lingvist.

Metodologie inocentă nu există însă. Procedând astfel, istoricul modifică natura problemelor tratate în mod tradițional de disciplina sa. Faptul unic, ne-comparabil, scapă unei metodologii de acest tip, iar specialistului biografiei intelectuale nu îi va conveni acest lucru. Nu mai puțin istoricului Antichității, căruia îi lipsesc și probabil îi vor lipsi întotdeauna serii de date indispensabile unei prelucrări cantitative sistematice. Dar mai este ceva; istoria făcută plecând de la date seriale privilegiază un tip de surse, un tip de probleme și mai ales un tip de temporalitate. Sursele trebuie să fie, dacă nu numerice, măcar reductibile la unități omogene și comparabile, ceea ce restrânge și lărgește simultan câmpul acestora; pentru că, dacă „apaxul" nu mai este utilizabil, dimpotrivă, o întreagă parte a imensei „rezerve" a ne-scriiturii, de care istoricul s-a folosit până acum cu atâta timiditate, poate fi organizată în serii; sub acest aspect, date iconografice, fotografii de terenuri agricole pot constitui materiale istorice mai importante decât eterna literatură a eternului martor. E firesc și ca acest gen de surse să servească drept suport pentru cercetări sau ipoteze de un tip mai degrabă economic sau chiar etnologic, decât propriu-zis politic; pentru că el comportă în mod implicit egalizarea indivizilor la rolurile lor de agenți economici sau socio–culturali. De altminteri, s-au întâlnit astfel, în virtutea unei neînțelegeri, istoria ce se dorea cea mai „științifică", cea mai debarasată de o judecată de valoare, și istoria ce se voia cea mai „democratică" prin dorința sa de a-l reabilita pe acel *„little man"* anonim, strivit de marii eroi ai politicii și totuși condiție a existenței lor.

În fine, această istorie serială este una a duratei lungi. Fernand Braudel a demonstrat-o, mai bine decât oricine, în cărțile sale și într-un articol clasic. Constituită prin descrierea repetițiilor și a regularităților, ea nu prezintă interes decât dacă aduce la lumină evoluții suficient de lungi pentru ca aceste repetiții sau regularități să deseneze mișcări și amplitudini. Creșterea economiei agricole în primele două treimi ale secolului al XVI-lea, sesizabilă cu ajutorul a diferiți indicatori, este oare un *trend* decisiv de decolare sau o simplă recuperare a imensei crize care a marcat perioada 1350–1450? Numai analiza unei durate mai lungi, în amonte și în aval, poate da răspunsul. Astfel, selecția de indicatori identici pe o lungă perioadă de timp îi oferă istoricului mijloacele de a distinge diferitele temporalități, crizele scurte, recesiunile mai lungi, ciclurile, *trend*-urile și de a le integra într-o interpretare generală. Dar ea privilegiază, totodată, elementele de conservare dintr-un sistem dat, în detrimentul factorilor de mutație calitativă. La această școală, istoricul redescoperă permanențele economice lungi, inerțiile sociale și culturale ce au caracterizat mult timp societățile etnologului; are și el, la rândul său, după expresia lui Lévi-Strauss, „societățile sale înghețate".

Putem astfel să imaginăm un inventar în partidă dublă al istoriei prin etnologie. Prima coloană ar privi transformarea metodelor istoriei, precum recurgerea sistematică la sursele nescrise, utilizarea tot mai frecventă, în interiorul scriiturii, a documentelor statistice sau prestatistice, sau analiza textuală de tip „structural" (al cărei model este furnizat de lingvistică, psihanaliză ori de analiza de conținut, de exemplu). A doua coloană ar înregistra noile obiecte istorice, elaborate în urma vastei deplasări de curiozitate care a fost descrisă: omul anonim în locul marelui om, ne-dezvoltarea în locul schimbării unice, formele elementare ale vieții culturale substituite mărturiei despre „marea" literatură etc. Lista ar recupera, într-adevăr,

o foarte mare parte a istoriografiei contemporane, în Franța și aiurea.

În fapt, linia ce separă istoria și etnologia nu a avut niciodată criterii epistemologice; constituită mult mai mult pe condițiile externe ale dezvoltării celor două cunoașteri, apoi pe un fel de cutumă, care despărțea două domenii academice, ea dispare astăzi, ca atâtea altele, în favoarea unei configurații care nu este mai ușor de definit decât disciplinele de ieri.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ISTORIA ÎN CULTURA CLASICĂ

Naşterea istoriei*

O dublă tradiţie

Dacă istoria nu există în învăţământ şi deci ca disciplină şcolară în epoca clasică, explicaţia este că nu există ca disciplină de sine stătătoare. Este împărţită între două activităţi intelectuale care se ignoră cel mai adesea ori se disprețuiesc: erudiţia şi filozofia. Prima se află în mâinile *antiquarii*-lor, pe care vechile texte franceze îi numesc şi anticari: adică specialişti ai anticului şi, firește, ai Antichităţii, cantonaţi în cunoştinţe înguste, ezoterice, savante şi folosind limbi dispărute. Din această tradiţie ne vine nu istoria, aşa cum o înţelege secolul al XIX-lea, ci *faptul istoric*, aşa cum trebuie el instituit drept material constitutiv al istoriei.

Tradiţie veche, ce coboară până în Renaştere şi care, la origine, nu este o tradiţie critică[1]. Ea nu se atinge de textele sacre. Dacă priveşte Antichitatea greco-romană în care Europa secolului al XVI-lea îşi căută cu febrilitate o nouă identitate, nu înseamnă că vrea să-i rescrie istoria: această istorie a fost deja scrisă de antici şi cine ar face-o mai bine decât Tucidide, Titus Livius ori Tacitus? „Modernilor" nu le rămâne decât să-i comenteze pe istoricii antici, să lucreze în limitele lor: acestui scop îi sunt consacrate „literele". Sau, dacă vor să scape acestui joc de

* *H - Histoire*, nr. 1, martie 1979, Hachette. (N.a.)

oglinzi, ei scriu „antichități", nu „istorii" romane (sau grecești). Dar aceste „antichități" sunt ele însele de două ori marginale în raport cu calea regală a istoriei: descriu surse neliterare, dezgroapă părți de monumente, monede, pietre, inscripții, vestigii întâmplătoare ale unui naufragiu iremediabil. Alimentează comentarii și studii care nu sunt cu adevărat istorie, de vreme ce se referă la obiceiuri, instituții, artă, iar istoria este făcută din analiza cronologică a regimurilor și a guvernărilor.

Astfel, anticarul nu este un istoric. Însă în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, atunci când se clatină ideea existenței unei istorii universale în interiorul căreia fiecare istorie a fost scrisă o dată pentru totdeauna, anticarul devine un critic al istoriei. Domeniul „artei" sale (*ars antiquaria*) se întinde dincolo de Antichitatea clasică și câștigă, de exemplu, Antichitatea sacră. În primul rând, se emancipează de sub tutela pe care o exercita asupra lui istoriografia antică, modelul anticilor. Anticarul nu este întotdeauna un istoric. Dar, de vreme ce trecutul nu a fost fixat pentru eternitate de către Titus Livius sau Plutarh, el poate scrie istorie.

Ceea ce înseamnă că materialele pe care le dezgroapă și pe care le clasează au încetat să fie marginale: ele reprezintă, la fel ca și sursele literare, elemente constitutive ale istoriei. Iar sursele literare însele au devenit pretabile la critica erudită. Filologia nu servește numai la restituirea, ci și la discutarea lor. Iar monedele, inscripțiile, fragmente de arcuri și de coloane permit confirmarea informațiilor lor. Critica internă și externă a documentului se naște o dată cu integrarea diferitelor tipuri de surse într-o căutare a adevărului.

Astfel, a doua jumătate a secolului al XVII-lea nu inventează istoria. Ea îi reprelucrează materialele și, procedând astfel, îi deplasează liniile ce păreau fixate pentru totdeauna. Bossuet scrie încă o *istorie universală*, dar a avut dificultăți în a face să intre în cronologia sacră istoria profană a popoarelor antice

căreia descoperirile anticarilor îi lărgesc de acum înainte limitele. Însăși istoria sacră, acest bloc intangibil, neclintit în fluxul nedefinit al timpului, este reanalizată de către cronologii moderni. Oratorianul Richard Simon dă publicului, în 1678, acea *Histoire critique du Vieux Testament (Istorie critică a Vechiului Testament)*, care i-a adus excluderea din ordin.

Totuși, Biserica însăși este cea care dă exemplul cercetării erudite, chiar dacă nu îi poate controla mereu evoluția. Nu este doar antrenată în spiritul epocii, dar trebuie, pentru nevoile controversei antiprotestante, să inventarieze și să exalte ansamblul tradiției creștine: și în primul rând aceste prime șase secole ce constituie antichitatea creștină și care oferă interpretarea fundamentală a Scripturii. Erudiția ecleziastică se ocupă înainte de toate de Părinții Bisericii. Ea înflorește la Port-Royal, mai ales prin opera lui Tillemont, și își găsește centrul la benedictinii de la Saint-Maur, care, cu mai bine de un secol înaintea istoriografiei germane, stabilesc canoanele criticii istorice.

Arta anticarului culminează, astfel, la finele secolului, cu întreprinderea sistematică a călugărilor de la Saint-Germain-des-Prés de a distinge adevărul, verosimilul și falsul. Conform devizei lui Mabillon: „Adevărata pietate nu iubește decât ceea ce este stabilit pe baza adevărului", cercetarea istorică modernă se naște din aplicarea procedurilor rațiunii critice la explorarea antichității creștine; deodată, antichitatea păgână, care nu este, sub acest aspect, separabilă de cea creștină, fiind inclusă în aceeași cronologie, se pretează la același tratatment.

Însă, dacă divizarea canonică între istoria sacră și istoria profană tinde să se estompeze din acest motiv, istoria însăși continuă să fie distinctă de cercetarea istorică. Ea constituie un gen literar, pentru care una dintre reguli este tocmai excluderea oricărei referințe la aparatul critic și la „dovezi". Anticarii publică cronologii, „anale", „culegeri", „memorii"; istoria este o narațiune urmărită, care nu se împiedică de originale și

care presupune, în același timp cu o lecție de morală, o formă regulată și ornată. Istoria și-a pierdut rigiditatea de conținut, dar păstrează toate regulile estetice și morale. Este o lucrare de scriitor.

Atunci când Tillemont vrea să publice ceea ce va fi *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique (Memorii pentru a sluji la istoria ecleziastică)*, ezită asupra titlului pe care să-l dea lucrării sale. Se decide pentru *Memorii* pentru că urmărește o metodă de expunere care este a anticarilor: „Părea cea mai sigură și mai solidă. Este la fel ca producerea dovezilor într-un proces; cititorul nu are decât să judece el însuși. Dar această metodă angajează la o mare lungime și la frecvente repetiții (...) Este mai degrabă materia istoriei decât istoria însăși." În schimb, același autor a acceptat cuvântul „istorie" pentru partea profană a operei sale, publicând cu trei ani mai devreme, în 1640, *Histoire des empereurs (Istoria împăraților)*, sub un titlu care merită să fie citat în întregime: *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont regné durant les six premiers siècles de l'Eglise, des persécutions qu'ils ont faites aux chrétiens, de leurs guerres contre les juifs, des écrivains profanes et des personnes les plus illustres de leur temps, justifiée par les citations des auteurs originaux, avec des notes pour éclaircir les principales difficultés de l'histoire. (Istoria împăraților și a altor prinți care au domnit în primele șase secole ale Bisericii, a persecuțiilor la care i-au supus pe creștini, a războaielor împotriva evreilor, a scriitorilor profani și a persoanelor celor mai ilustre din vremurile lor, demonstrată prin citatele din autorii originali, cu note pentru a lămuri principalele dificultăți ale istoriei.)* Astfel, Tillemont amestecă printre primii istoria cu erudiția. Dar ce justificare dă în Avertismentul său! Să-l mai ascultăm o dată, pentru a aprecia tirania „genurilor" în epoca clasică: „Ne-am întrebat multă vreme dacă să nu dăm acestei lucrări titlul de *Memorii*, și, în mod cert, acesta este cel

care i se potrivește cel mai bine, fie pentru felul în care este compusă, fie pentru scopul în care a fost întreprinsă. Ne-am gândit apoi la cel de *Anale*, pentru că, într-adevăr, urmărim pe cât putem ordinea vremilor și chiar o împărțim mai mereu pe ani; pe lângă faptul că un stil lipsit de elevare și de ornament, așa cum îl vom găsi aici, pare să se potrivească mai bine unor anale decât unei istorii. Totuși, titlul de *Istorie* a învins, ca fiind cel pentru care trebuie să dăm cele mai puține explicații, fiind cel mai obișnuit, și orice narațiune este într-o oarecare măsură o *Istorie*. Însă îi rugăm pe cititori să nu îl ia decât în acest sens și să nu se aștepte să găsească aici o istorie obișnuită. Nicicând autorul nu a avut gândul de a face una de acest fel și vrea să se știe că a privit întotdeauna acest scop ca foarte dificil în sine și aflat cu foarte mult deasupra a ceea ce poate el avea ca talent și cunoaștere[2]."

Secolul al XVIII-lea: un învățământ imposibil

Am putea totuși trage concluzia din aceste proteste prea modeste că prăpastia între istorici și anticari este pe cale să dispară. Dimpotrivă, secolul al XVIII-lea francez o va adânci, aducând la modă „istoria filozofică", din ce în ce mai îndepărtată de cercetarea anticarilor, pe care o disprețuiește.

În fapt, tocmai progresele acestei cercetări se întorc împotriva ei, la cumpăna secolelor XVII–XVIII. Din faptul că ea a criticat o parte a credințelor istorice tradiționale, a distrus de pildă miracolele, a micșorat numărul martirilor creștini, a corectat cronologia biblică, individualismul raționalist ajunge la o îndoială sistematică asupra faptului istoric însuși. Bayle consacră un *Dicționar* întreg, de la A la Z, distrugerii fundamentelor istorice ale credințelor religioase, dar nu îi lasă individului rațional decât incertitudini. Fontenelle constată pur și simplu imposibilitatea unei istorii adevărate: „Am fost atât de puternic obișnuiți în

copilărie cu fabulele grecilor, încât, atunci când suntem capabili să raționăm, nu mai îndrăznim să le găsim atât de uimitoare pe cât sunt. Dar, dacă reușim să ne desprindem de jocurile obișnuinței, nu se poate să nu fim înspăimântați văzând că toată istoria antică a unui popor nu este decât o adunătură de himere, de visări și de absurdități. Să fie posibil să fi dat toate acestea ca adevărate? Cu ce scop să ne fi fost date ca false? Care să fi fost această dragoste a oamenilor pentru neadevăruri evidente și ridicole și de ce nu ar mai dura încă?"

Însă acest defetism istoric provine mai ales dintr-o obsesie a modernității, adică a prezentului. Elitele europene au trăit, începând din Renaștere, dintr-o identitate culturală împrumutată de la Antichitate, ai cărei artiști și autori constituiau modele de nedepășit și ale cărei genuri literare formau cadrele obligatorii ale frumosului și adevărului. Or, iată că Europa pune problema autonomiei sale culturale: disputa academică a „anticilor" și „modernilor", în Franța de la sfârșitul domniei lui Ludovic al XIV-lea, exprimă în esență această concepție potrivit căreia cultura clasică nu este un trecut, ci un prezent, iar istoria nu un nou început, ci un progres. De acum înainte, și ea se organizează în jurul ideii de prezent, ceea ce exilează curiozitatea anticarilor într-o perioadă revolută.

De altfel, „filozofii" au adăugat noilor lor istorii sursele și „dovezile" neliterare. Înlăturând tirania istoriei politice, așa cum fusese transmisă din Antichitate, și succesiunea împăraților, ei fac uz de artă, religie, instituții astfel scriu istoria „civilizațiilor". Dar o scriu pentru a-și înțelege vremurile. Montesquieu caută în istoria romană secretele stabilității sau ale decăderii regimurilor. Voltaire compară secolul lui Pericle cu cel al lui Ludovic al XIV-lea. Secolul caută în istoria popoarelor nu doar spectacolul diversității religiilor și obiceiurilor, ci și sensul unei deveniri eliberate de Sfânta Scriptură și nedefinit deschisă progresului.

Istoria filozofică are un alt pol conceptual decât progresele civilizației: originea națiunii. Francezii secolului al XVIII-lea caută în istoria națională atât sursa „contractului" lor cu regele, cât și legitimitatea nobilimii. Invaziile germanice sunt considerate a fi adus Galiei romane o regalitate electivă și o aristocrație de războinici. Polemica în jurul lui Clovis traduce astfel, în felul său, drama unei societăți în căutarea unei reprezentări. Dar istoria lui Boulainvilliers, nu mai mult decât cea a lui Voltaire, nu mai are nimic în comun cu „anticarii". Franța secolului al XVIII-lea nu are un Gibbon. Filozofii și erudiții rămân despărțiți printr-o linie de netrecut, care de altfel îi glorifică pe primii pentru a-i surghiuni pe ceilalți în ghetoul Academiei inscripțiilor. Tradiția cercetării critice și cea a marii povestiri filozofice și literare nu vor fi reconciliate decât de către istoricii Restaurației.

Este suficient să aruncăm o privire asupra biblografiilor epocii pentru a înțelege în ce măsură istoria constituie un gen eterogen, în plină evoluție: clasificările de biblioteci, de exemplu, grupează sub această denumire un foarte vast sector de cunoștințe. Istoria reunește tot ceea ce se referă la cunoașterea asupra societăților umane: în calitate de cap de rubrică epistemologică, ea s-a alimentat din toate aporturile erudite sau numai descriptive ale culturii europene începând din Renaștere. Domină ansamblu, cu divizarea sa canonică între istoria sacră și istoria profană, predominanța culturală a Antichității și modelul povestirii morale în maniera lui Titus Livius. Dar și-a subordonat, ca subgenuri, nu doar tehnicile și achizițiile *ars antiquaria*: cronologia, diplomatica, arheologia etc., ci și inventariul spațiului: ceea ce nu constituie încă geografia, ci „călătoriile". Pentru că societățile neeuropene, pierdute pe suprafața lumii și descrise treptat de către călători, sunt mărturii, la rîndul și în felul lor, ale istoriei: „sălbaticul" este copilăria omului. Spațiul și timpul oferă astfel unghiuri

complementare în constituirea unei cunoașteri despre evoluție. Și plecând de la această complicitate epistemologică, geografia va avansa în același timp cu istoria și legată de ea, în viitoarele reforme ale învățământului francez.

Dar în secolul al XVIII-lea, nediferențierea câmpului istoric este suficientă pentru a arăta cât de departe este încă studierea trecutului de a fi o disciplină școlară: dacă istoria nu este predată, se întâmplă pentru că nu este constituită în materie *ce poate fi predată.*

Cele două tipuri de activitate intelectuală pe care le presupune sunt prea străine unul de celălalt pentru a forma o cunoaștere omogenă. De altfel, și unul și celălalt sunt în mică măsură făcute pentru învățământ, chiar secundar. Erudiția este o artă totodată prea imprecisă și prea savantă pentru a fi obiectul unei transmiteri școlare. Este o ocupație de aristocrați și a unei lumi restrânse de specialiști care își discută descoperirile departe de public, fie el și cultivat. Se predă oare numismatica la școală sau la colegiu? Istoria filozofică, la rândul ei, atrage numeroși cititori, dar constituie un gen prea modern în toate sensurile cuvântului, pentru a nu fi, din perspectivă școlară, un produs periculos. Într-adevăr, este prea recentă în secolul al XVIII-lea, pentru a fi creat legitimitatea și, în consecință, respectul ce înconjoară materiile învățării școlare. Ea se află mai ales în contradicție cu ceea ce reprezintă istoria pentru tradiția clasică și care nu este decât o anexă a literelor: o povestire frumoasă pe modelul lui Titus Livius ori Tacitus. Pentru că toate colegiile iezuite sunt fidele cartei lor, care datează de la sfârșitul secolului al XVI-lea: modelul antic constituie identitatea culturală a Europei. Elevii nu învață istoria — în afara istoriei sacre — decât în spiritul îndrumării lui Cicero.

La această regulă au existat, există excepții. Micile școli de la Port-Royal au făcut din istorie o disciplină centrală, căreia îi trebuia consacrată o parte din timpul zilnic. Însă caracterul lor

provizoriu, pentru că au fost închise o dată cu persecutarea profesorilor de la Port-Royal de către Ludovic al XIV-lea, și totodată foarte elitist, de vreme ce nu se adresau decât copiilor marii burghezii janseniste, ilustrează mai degrabă caracterul excepțional al istoriei decât prezența sa în învățământ. Colegiile oratoriene, de asemenea, au avut regretul de a nu fi vorbit mai mult despre ea. Iar școlile militare fondate în cel de-al treilea sfert al secolului de către monarhie, pentru a forma soldați profesioniști, au încercat să o includă în curriculum. Dar până la expulzarea iezuiților din regat, în 1762, colegiile lor au dat tonul în învățământul secundar; și chiar dacă rămân conservatoare în programele lor, dacă nu integrează, de pildă, cartezianismul decât în secolul al XVIII-lea, am greși dacă am crede că sunt foarte „reacționare". Universitățile epocii — cea din Paris în primul rând — sunt încă infinit mai puțin sensibile la mutațiile din câmpul cunoașterii. La finele veacului al XVIII-lea, profesorii de retorică ai facultății de arte din Paris nu consideră că trebuie schimbat ceva în practicile lor: o „presărare" de istorie antică la periferia sacrosanctului discurs latin.

Nu este mai puțin adevărat că expulzarea iezuiților marchează începutul unei mari dezbateri de idei asupra sistemului educațional național. Celebrele colegii, părăsite de profesorii lor, sunt plasate sub jurisdicția Parlamentului de la Paris, care trebuie deci să le înzestreze cu profesori și idei noi. A rezultat o înflorire a planurilor de educație, dintre care cel mai cunoscut îi aparține lui la Chalotais și pe care președintele Roland d'Erceville încearcă să le sintetizeze într-un raport din 1786. Este un fel de o revanșă jansenistă, întrucât parlamentarii secolului al XVIII-lea nu au acceptat niciodată cu adevărat condamnarea jansenismului de către Roma și prețuiesc aspectele politice ale uneia dintre rarele rezistențe la autoritatea absolută a lui Ludovic al XIV-lea. Este deci și o revanșă a istoriei, care fusese atât de onorată la Port-Royal. Dar, mai ales,

parlamentarii detestaseră în Confreria lui Iisus un ordin străin regatului, controlat în întregime de Papă. Ei vor de acum o educație „națională", aflată sub controlul statului. Această mare nobilime de robă, înfocat galicană, exprimă, în felul său și în cultura proprie, puternicul avânt al sentimentului de apartenență națională, ancorat într-un foarte vechi trecut: ea dorește să vadă apărând în programele școlare nu atât istoria, cât istoria Franței, garantă a contractului originar între națiune și regele său și depozitară a unei tradiții imprescriptibile.

În consecință, găsim pe alocuri, în curriculumul colegiilor franceze reorganizate la sfârșitul Vechiului Regim, o extindere a predării istoriei. La faimosul colegiu Louis-le-Grand de pe muntele Sainte-Geneviève, începând din 1769, există o jumătate de oră obligatorie pentru istorie „în zilele libere, de duminică și de sărbătoare". Numeroase subiecte de istorie sunt propuse drept materii pentru „exercițiile" colegienilor, acele concursuri publice care aveau loc în zilele fără ore de predare și care aveau drept scop să pună la întrecere facultățile de expunere și de raționament. În 1772, un exercițiu la colegiul din Arras își propune să demonstreze că „mai ales studiul istoriei Franței poate el singur să fixeze în mintea avocatului adevăratele principii ale guvernării noastre". La Lille, istoria Franței este inclusă chiar în curriculum, începând din clasa a treia, ce cuprinde studiul Galiei, al invaziilor germanice și al primelor două* dinastii (Merovingienii și Carolingienii), pentru a se continua în clasa a doua până la secolul al XVI-lea[3].

Cel mai bun exemplu în această privință, pentru că este poate cel mai timpuriu, îl constiuie faimosul colegiu de la Juilly, vitrină a învățământului oratorian, frecventat de copiii înaltei societăți a regatului. Acești vechi rivali ai iezuiților, care sunt oratorienii, țin la onoarea de a fi oferit clientelei lor un curriculum școlar mai „modern". De la sfârșitul secolului al XVII-lea,

* În Franța, anii de studiu se succed în ordine descrescătoare. (N.red.)

unul dintre călugări recomanda „să se aibă mare grijă, potrivit obiceiului acestei academii, să se predea blazonul, geografia, puțină cronologie și istoria". Așadar, aceste diferite cunoașteri au deja un statut școlar independent; de altfel, s-au emancipat de relația exclusivă cu Antichitatea: la Juilly se predă atât istoria națională, cât și geografia Americii. Predarea istoriei are, în epocă, particularitatea de a fi cronologică și de a culmina, să spunem așa, cu istoria Franței: se trece de la istoria sacră la istoria Franței, trecând prin Antichitatea greco-romană/latină, mergând de la „cele minore" până la „cele majore". Ea păstrează totuși un caracter relativ marginal pentru că nu face parte din programele regulate ale claselor în sine. Este exilată în „camere", adică în sălile unde diferitele grupe de elevi trăiesc și studiază (Juilly fiind un internat), în afara cursurilor oficiale. De asemenea, fac obiectul „exercițiilor" publice din zilele libere, de joi și de duminică, dar aceste exerciții sunt obligatorii; de altminteri, ele par să aibă un mare succes[4] în rândul elevilor, în secolul al XVIII-lea.

Aceste exemple, pe care le-am putea multiplica, dar nu la nesfârșit, arată că predarea istoriei face unele progrese, la sfârșitul Vechiului Regim, la nivelul învățământului secundar, și tinde treptat să înlăture dubla tiranie a istoriei sfinte și a Antichității clasice. Dar evoluția este lentă, iar progresele timide: ca disciplină de învățământ, istoria rămâne cel mai adesea un pasager clandestin al programelor oficiale și oferă subiecte de dizertație mai degrabă decât o materie ce își este autosuficientă; ea nu există în învățământul elementar, nici măcar în cel mai avansat din epocă, al călugărilor din școlilor creștine. La celălalt capăt al sistemului educațional, nici chiar învățământul superior parizian, vreau să spun Collège de France, cvasispecializat în inovație de vreme ce fusese creat, în veacul al XVI-lea, pentru a contrabalansa inerția Sorbonei, nu are în secolul al XVIII-lea o catedră de istorie specializată. Aici vedem apărând doar un curs intitulat:

„Istorie și morală", ce va supraviețui secolului al XIX-lea în a șasea categorie la avizier: „Științe morale și politice", pe lângă „Dreptul naturii și al oamenilor", „Istoria legislațiilor comparate", „Economia politică". Istoria este astfel emancipată de sub tirania limbilor vechi (ce formează a doua categorie de catedre). Însă rămâne o istorie filozofică, separată de erudiție. Contribuția indirectă și, să zicem, negativă, adusă de Collège de France la specificarea disciplinei se referă mai degrabă la definirea de arii culturale particulare, desprinse treptat din trunchiul comun al istoriei, pentru că sunt marginale în raport cu experiența europeană, precum sinologia.

Astfel, contrastul între efervescența reformatoare pe tema modernizării studiilor și evoluția lentă a pedagogiei demonstrează că ar putea exista pericolul de a confunda istoria ideilor despre educație cu istoria educației însăși: cele două ordini de fapte nu ascultă de aceleași ritmuri, nici măcar de aceleași cronologii; este adevărat că nu se lovesc de aceleași conservatorisme.

Revoluția: ruptură și continuitate

Această observație se aplică în mod cu totul particular epocii Revoluției franceze. Căci Revoluția a făcut, prin legiferare în domeniul educației naționale, cu mult mai mult decât să transforme durabil instituțiile de învățământ: ceea se explică cu ușurință, atât prin scurtimea cronologică a perioadei revoluționare, cât și prin iluzia, tipică exact acestei perioade, unei înnoiri complete a oamenilor și lucrurilor. În realitate, școala secundară iese aproape neschimbată din prăbușirea aparent universală a instituțiilor și nimic nu seamănă mai mult cu un colegiu din Vechiul Regim decât un liceu imperial. Istoria, mai ales, continuă să nu fie decât un complement al studiilor clasice și al învățării latinei.

Merită totuși să aruncăm o privire asupra legislației revoluționare pentru a măsura evoluția mentalităților și aspirațiile noilor elite politice. Constituanta a așteptat ultimele zile ale existenței sale (septembrie 1791) pentru a asculta vastul raport al lui Talleyrand asupra educației. Episcopul reia cu această ocazie ideile parlamentarilor de la finele Vechiului Regim: păstrând osatura curriculumului secundar clasic (gramatică, limbi clasice, retorică, logică), el introduce istoria și geografia. În ce-l privește pe Condorcet, care preia ștafeta pe timpul Adunării Legislative, el este un moștenitor direct al oamenilor Enciclopediei, un spirit vast și profund, matematician și filozof, preocupat de separarea cunoștințelor în discipline și de unitatea cunoașterii umane. El construiește un proiect având o cu totul altă ambiție, ce constă în a reorganiza întregul învățământ național în funcție de o clasificare „filozofică" a cunoștințelor, astfel încât să îl situeze în vârful inovației intelectuale. Începând din învățământul secundar, va trebui ca elevii să abordeze „elementele tuturor cunoștințelor umane", repartizate în patru grupe: științele matematice și fizice, științele morale și politice, aplicațiile științelor în arte (de exemplu, anatomia comparată, nașterile, arta militară, principiile artelor și meseriilor), în fine literatura și artele frumoase (unde regăsim, reduse la minim, studiile clasice din vechile colegii). Istoria se află, așadar, în interiorul „științelor morale și politice", care grupează în plus analiza senzațiilor și a ideilor, morala, dreptul natural, știința socială, economia politică, dreptul public, legislația. Ea este exact ceea ce oamenii secolului al XVIII-lea botezaseră „istorie filozofică": o meditație asupra evoluției popoarelor și civilizațiilor, un studiu al trecutului indispensabil analizei progresului umanității pe căile rațiunii. Este însoțită de cronologie și de geografie, descifrări complementare ale timpului și spațiului.

De la Condorcet, putem trece la Lakanal[5], întrucât dezbaterile consacrate educației în timpul perioadei montagnarde sunt obsedate de aspectul pur politic al problemei și, de altminteri, nu aduc nimic în plus pentru subiectul nostru. De-abia după 9 termidor societatea politică revoluționară își reia drepturile lăsate un moment pe seama Comitetului de salvare publică. Legea din frimar anul III (decembrie 1794), al cărei raportor a fost Lakanal, instituie două nivele de învățământ, școlile primare, pentru toți, și școlile centrale, pentru a instrui elita națiunii. Aceste școli centrale, care înlocuiesc atât învățământul secundar, cât și pe cel superior, desființează sistemul claselor suprapuse de la a șasea până la clasa de filozofie*, prin grupe de nivele. Ele instituie un ansamblu de cursuri paralele, destinate să acopere totalitatea cunoștințelor și în interiorul cărora elevii pot circula liber. Din cele paisprezece catedre pe care le reunește o școală și care reconstituie enciclopedia cunoștințelor a lui Condorcet, revăzută de către ideologi, una este consacrată „istoriei filozofice a popoarelor". În anii următori, termidorienii, dornici să instituie din nou un nivel superior de învățământ, sub forma școlilor speciale, organizate în jurul unei discipline particulare, imaginează că unele vor fi consacrate istoriei și vor include legislația, economia politică, filozofia, critica și „antichitățile".

Astfel, Revoluția a făcut să triumfe, în amonte și în aval de dictatura robespierriană, concepția despre istorie care fusese cea a enciclopediștilor, sistematizată de Condillac și Condorcet. Este vorba în esență de a face din istorie unul dintre terenurile privilegiate de demonstrare a *sensului* existenței sociale. Istoria filozofică este un „discurs asupra istoriei universale" laicizat. Problema care se pune este înțelegerea motivelor pentru care această burghezie revoluționară, care a investit atâta energie și atâtea sentimente patriotice în războiul cu Europa,

* Clasă terminală în cadrul studiilor clasice. (N.tr.)

nu a manifestat mai mult interes față de tradiția parlamentară și juridică a istoriei naționale, așa de puternică la sfârșitul Vechiului Regim. Întrevăd mai multe serii de motive. Unele sunt de ordin epistemologic: istoria ține, pentru Condorcet ca și pentru ideologi, de domeniul raționamentului științific, iar exaltarea specificului național se potrivește cu greu cu o viziune scientistă a universului, în care acest specific formează un fel de reziduu ireductibil. Pe de altă parte, în planul ideologiei politice, revoluționarii francezi nu s-au considerat nici ei în interiorul unui cadru strict național: luptând pentru libertate și egalitate, Franța iacobină și termidoriană constituie o avangardă a omenirii înseși. Chiar și atunci când armatele sale răscumpără țările cucerite, Franța revoluționară nu iese niciodată din universul democratic. În sfârșit, poate mai ales, ce legătură avea ea cu acest interminabil trecut național, care aparține monarhiei și feudalității? Nu a fost decât foarte puțin timp legată de restaurația unei epoci de aur între monarhie și națiune; toate aceste idei despre un contract popular, drepturi originare și o constituție primitivă dispar de îndată ce se arată și se face cunoscută drept ceea ce este: ea însăși este originea, constituie contractul și constituția primitivă, și fondează istoria națională, smulgându-i pe francezi trecutului lor. De vreme ce taie istoria noastră în două, la ce bun să-i fie povestită partea blestemată, ce aparține dușmanilor săi? Însă cealaltă parte este prea scurtă pentru a forma deja un trecut; nu este decât celebrarea unei origini.

Pentru revoluționarii francezi, istoria nu este deci o genealogie, așa cum va fi pentru ideologiile naționaliste din secolul al XIX-lea. Ea constituie un tablou universal de referințe în raport cu care se dezvăluie excelența și raționalitatea supremă a experienței franceze. Este laboratorul unei științe sociale ce are ca sarcină să-i organizeze materialele, nu o cunoaștere constituită ca atare în jurul studiului cronologic al analelor

națiunii. Dintr-o dată, Revoluția franceză nu lasă moștenire generațiilor următoare nici un corp de doctrină durabil referitor la istorie. Ideea unei „științe sociale" va continua să trăiască prin Saint-Simon și Auguste Comte, dar ca un curent marginal, nelegitim, suspect, al culturii noastre; conceptul enciclopedic începe să perimeze deja sub Directorat și nu a ajuns niciodată în învățământul nostru. Cât privește istoria națională, ce va reprezenta prin excelență terenul de constituire a disciplinei și legitimității sale școlare, Revoluția franceză a făcut din ea un câmp de război civil intelectual. Francezii secolului al XIX-lea sunt poporul care nu-și poate venera decât o jumătate a propriei istorii; care nu poate iubi Revoluția fără să urască Vechiul Regim, și iubi Vechiul Regim fără să urască Revoluția.

Constituirea unei discipline

Istoria devine astfel o problemă și o miză școlară cu atât mai acută cu cât linia sa de dezvoltare, în calitate de cunoaștere și de disciplină, va fi genealogia națiunii, și cu cât devine, din această cauză, din ce în ce mai puțin aptă să fie predată tuturor francezilor. Primul Imperiu a putut să ignore problema și să reinstaureze studiul istoriei ca simplă anexă a latinei: această punere între paranteze indică voința și puterea de amnezie a regimului imperial, dar nu este o soluție durabilă. În aceeași epocă în care Restaurația readuce la putere, o dată cu Ludovic al XVIII-lea și emigrația, imaginile concrete ale trecutului, istoria primește consacrarea unei discipline constituite, atât în învățământ, cât și viața noastră intelectuală. Guizot, aproape cu o jumătate de secol după Gibbon (pe care îl traduce în franceză), unifică tradiția anticarilor și pe cea a istoricilor, reconciliind totodată istoria națională și istoria civilizației. Filozofia fusese judecătorul secolului al XVIII-lea. Istoria devine magistrul secolului al XIX-lea.

Dar care istorie de fapt? Restaurația, primul regim care a instituit o predare sistematică cronologică a istoriei, încearcă să-și repună la loc de cinste propria genealogie, aceea a tradiției monarhice. Un text din 1814, redactat de Royer-Collard, așadar de inspirație constituțională și moderată, decupează predarea istoriei în etape cronologice pentru clasele liceelor și colegiilor: istoria sfântă în clasa a șasea, Egiptul și Grecia în a cincea, Roma (până la Imperiu) în a patra, de la Augustus până la Carol cel Mare în a treia, Evul Mediu în a doua, timpurile moderne și istoria Franței într-a-ntâia. Este o tentativă de sinteză între vechiul învățământ, bazat pe istoria sacră și pe Antichitate, și exigențele unei cronologii laicizate, mai moderne și mai „naționale". Spiritul programei constă în a sublinia dubla tradiție catolică și dinastică a Franței și a forma spiritele pentru monarhie potrivit Cartei. Istoria nu este niciodată inocentă, și cu atât mai puțin în cultura franceză din secolul al XIX-lea. Dar este semnificativ faptul că a devenit un punct de trecere obligatoriu pentru monarhia constituțională.

De altminteri, ea supraviețuiește cu greu cotiturii autoritare din 1820 și căderii Constituționalilor*. Chiar dacă oprim programele la anul 1789, trebuie să înțelegem acest *terminus ad quem* constituit de Revoluția franceză și care domină întreg peisajul în amonte. Or, din conceptele disponibile în acest scop, dreapta ultra-regalistă nu reușește să gândească nici progresul, nici democrația, nici națiunea. Ea nu propune decât dreptul divin, Providența, revenirea la Bossuet. Iată de ce inaugurează o perioadă în care istoria devine o disciplină suspectă, ce trebuie ținută sub supravegherea strictă a puterilor publice, nu numai în învățământul secundar, dar și în facultățile de litere, ale căror conferințe sunt în epocă evenimente politice și mondene. În

* Adepții Cartei Constituționale acordate de Ludovic al XVIII-lea la 4 iunie 1814, document care reflectă coabitarea între Vechiul Regim și cuceririle Revoluției. (N.tr.)

vreme ce istoria vegetează în colegii, Guizot reabilitează Sorbona, atacând regimul lui Villèle în numele stării a treia, al vechii monarhii și al marșului civilizației. Atunci când în 1822 este destituit, prin el sunt lovite din nou vechea mare burghezie a stării a treia, tradiția protestantă, libertatea, în sfârșit, 1789. Căderea lui Villèle, în 1827, consacră astfel revanșa istoriei, în curând complet eliberată de sub tutela studiilor clasice, alocându-i-se, în clasele învățământului secundar, un profesor special (în curând recrutat printr-o agregație specială).

Însă în 1830, o dată cu regimul din iulie, începe o perioadă decisivă pentru predarea istoriei. Evident, nu numai pentru că cei mai mari istorici francezi din veacul al XIX-lea, Guizot și Michelet, strălucesc acum cu toată forța, unul la putere (ceea ce va dăuna, pe nedrept de altminteri, reputației sale de istoric), celălalt în opoziția savantă și republicană de la Collège de France. Dar mai ales pentru că regimul Orléans, născut din revolta pariziană, nu are altă legitimitate în afară de cea pe care o poate extrage *simultan* de la Vechiul Regim și de la Revoluția franceză. Spre deosebire de bonapartism, el nu dispune, pentru a-și ascunde precaritatea juridică, de nici o legendă și de nici o consimțire prealabilă la despotism. Trebuie deci să se situeze exact în punctul de juxtapunere și de cumulare a celor două tradiții liberale ale istoriei naționale, a nobilimii și a burgheziei, adică să refondeze anul 1789, însă de data aceasta ca linie de unire între trecut și viitor, nu ca linie de separație sau miză a războiului civil. Ludovic-Filip face din castelul de la Versailles un muzeu al gloriilor naționale și aduce sicriul Împăratului la Domul Invalizilor. Istoria Franței devine astfel marea instanță de legitimare a regimului, care o acoperă cu atenții ca pe un copil favorit, după cum arată extraordinarul efort de conservare a patrimoniului arhivistic național constituit în acei ani.

Această voință politică se concretizează și la nivelul învățământului. În 1838, ministrul Instrucțunii publice, Salvandy,

modifică programele de istorie, deplasându-le cronologic spre aval: istoria sacră, Asia și Grecia în clasa a șasea, Grecia clasică, Macedonia, evreii în a cincea, Roma în a patra, Evul Mediu în a treia, timpurile moderne (1453–1789) în a doua, istoria Franței din 406 până în 1789 într-a-ntâia. Vedem conturându-se deja o cronologie universitară căreia îi suntem încă tributari, de vreme ce, în conștiința istoriografică națională, „epoca modernă" se oprește în 1789, de parcă ar fi vorba despre o evidență universală. De altfel, faptul că toată clasa întâi este rezervată istoriei Franței subliniază caracterul de acum înainte central al acestei pedagogii, prin opoziție cu tradiția studiilor clasice. Ludovic-Filip nu face din aceasta un secret atunci când, în 1838, îi primește la castelul de la Versailles pe elevii a două colegii pariziene pentru a le face onoarea de a rememora împreună trecutul colegiilor: „Am dorit ca voi să profitați de toate aceste frumoase exemple ale istoriei noastre, de toate aceste glorioase amintiri ale vechii monarhii franceze care este egala acestor republici din Atena și din Roma, despre care vi se vorbește poate puțin prea mult."

Dar în acest joc, întreaga istorie, nu numai istoria Franței, devine unul dintre punctele esențiale ale dezbaterii politice și intelectuale franceze. Istoria ecumenică și de compromis a lui Guizot se ciocnește la dreapta sa de tradiția reacționară, obsedată de politizarea minților tinere, iar la stânga de marii interpreți democratici ai istoriei naționale și europene: Michelet și Edgar Quinet. Nu intră în limitele acestui articol redarea celebrei lupte a celor doi profesori împotriva iezuiților și a dominației clericale asupra Universității. Dar ceea ce contează pentru scopul meu este să înțelegem în ce măsură această luptă *destabilizează* o istorie pe care regimul din iulie ar fi vrut să o fixeze în jurul lui 1789 și al *„remake"*-ului său din 1830. Guizot văzuse în revoluția din iulie o nouă ancorare a cuceririlor din 1789, un fel de 1688 francez, menit să deschidă Franței o eră de concordie și de

prosperitate socială comparabilă cu cea pe care acea *Glorious Revolution* o inaugurase pentru Anglia. Iată că Michelet și Quinet dezgroapă din istorie dinamica Reformei, nedesăvârșirea Revoluției și promisiunea nedefinită a democrației. Consensul francezilor asupra istoriei lor nu pare mai profund decât acordul lor asupra regimului din iulie. Ambele dispar în 1848.

Totuși, ce a fost început sub Ludovic-Filip este ireversibil – degeaba au continuat istoria și predarea istoriei să constituie miza unor conflicte politice zgomotoase, ele rămân în centrul întregii pedagogii naționale. În cele din urmă, Republica a II-a, în ciuda protestelor zgomotoase ale Partidului Ordinii*, precum și al doilea Imperiu, în ciuda neîncrederii sale față de gândirea critică, vor merge în sensul reformei lui Salvandy. În 1848, Carnot include perioada 1784–1814 în clasele a doua și de retorică: iată Revoluția și Imperiul în învățământul secundar. În 1852, hotărârea care instituie bifurcația între studii literare și studii științifice (un alt aspect al modernizării curriculumului) modifică și programele de istorie. Istoria sacră este de acum încolo rezervată celor foarte tineri, din clasele a opta și a șaptea. Clasele a șasea, a cincea și a patra sunt consacrate în întregime istoriei Franței până la 1815. În sfârșit, în a treia, a doua și a-ntâia, triada de acum clasică: Antichitate, Ev Mediu, Epocă Modernă. Dar această reformă a lui Fortoul este la rândul său modificată prin reorganizarea programelor datorată lui Victor Duruy, în 1865. Istoria sacră în a opta, istoria Franței în a șaptea: această progresie a istoriei Franței în clasele mici este semnul unui acord în creștere privind necesitatea pedagogică a acestui învățământ și a conținutului său. În aval, Duruy instaurează un decupaj foarte modern, Antichitatea din clasa a șasea până în a patra, Evul Mediu în a treia, timpurile moderne în a doua, perioada 1661–1815 într-a-ntâia, iar secolul al XIX-lea,

* Partid conservator, rezultat în urma alegerilor din mai 1849, grupând deputați catolici ostili revoluției și socialismului. (N.tr.)

până la al doilea Imperiu, în clasa de filozofie. El câștigă astfel bătălia istoriei contemporane, pe care o anexează la învățământul secundar. Acordând secolului al XIX-lea demnitatea istorică, el extinde, grație acestui secol, câmpul școlar al istoriei la fapte economice și sociale. Pentru că istoria nu este doar genealogia națiunii, ci și studiul progresului științific și material al omenirii. Astfel se pregătește, în condiții noi, reconcilierea ideii naționale cu ideea enciclopedică.

Istoria apare de acum înainte drept vehiculul ei privilegiat din două serii de motive. Primele sunt de ordin științific și privesc statutul său ca tip de cunoaștere și ca disciplină. În Franța, mijlocul și ultima treime a secolului al XIX-lea marchează o etapă-cheie în dezvoltarea studiilor istorice, cea mai importantă, poate, de după benedictinii de la Saint-Maur. Taine, Renan, Fustel, Gabriel Monod pun din nou bazele istoriei ca știință. Victor Duruy creează în 1866 *l'École pratique des hautes études*, pentru a introduce în Franța cercetarea după modelul german, în care transmiterea unei metode riguroase și a unei cunoașteri critice de la profesor la student se substituie conferinței mondene apreciate în universități.

Însă deși istoria pare însoțită de prestigiul intelectual al științei, ea rămâne în esență, din perspectiva cererii sociale, nu ceea ce societatea știe despre sine, ci ceea ce națiunea cunoaște despre trecutul ei. Acesta este celălalt aspect al demnității sale remarcabile. Or, după cei câțiva ani ai „ordinii morale", care au reînviat temerile reacționare despre pericolele pe care le implică, Republica victorioasă aduce francezilor, împreună cu un consens durabil asupra regimului, o interpretare cumulativă a tradițiilor lor aflate în dispută. Spre deosebire de Monarhia din iulie, care căuta mai ales un loc geometric comun al claselor conducătoare ale țării, ea îl integrează pe Michelet în Guizot și oferă națiunii întregi o istorie democratică despre sine. Nu toți regii Franței au fost modele de virtute sau de conștiință

profesională; dar, cu bune și rele, au construit Franța, i-au asigurat progresele și strălucirea. Revoluția însăși a avut excesele sale; dar Declarația drepturilor omului și armatele anului II fac din istoria noastră un fel de model universal. Astfel, cele două jumătăți ale istoriei noastre sunt mai puțin rivale, cât complementare: nu pentru că, așa cum scrisese Tocqueville, au în comun statul administrativ centralizat, ci pentru că împărtășesc cultul statului-națiune, instrument al progresului. A treia Republică pe cale să se nască își asumă în fine toată moștenirea națională în numele poporului, pentru că ea însăși înseamnă, la capătul a aproape un secol, Revoluția franceză ajunsă la putere: această imagine provizorie, dar care se va dovedi relativ durabilă, pe care o constituie o putere conservatoare ce guvernează în numele valorilor revoluționare.

Autoritatea de magistru a secolului al XIX-lea

Dintr-o dată, istoria nu mai este doar o materie a învățământului secundar ori superior; ea devine indispensabilă și celor foarte mici, cărora trebuie să le formeze de timpuriu judecata și patriotismul. Din momentul în care economia sa generală este cunoscută, bazată pe integrarea unei istorii a Franței într-o istorie universală al cărei sens este progresul material și moral al omenirii, profesorul poate renunța, în clasele mici, la ideile abstracte: „filozofia" generală a evoluției se va naște la fel de bine dintr-o anecdotă, dintr-un detaliu sau, după cum se spune atât de bine, „dintr-o istorie". Să-l ascultăm, de pildă, pe Lavisse recomandând predarea istoriei vechi, în celebrele sale „Instrucțiuni" din 1890, și să măsurăm drumul parcurs din vremea colegiilor iezuite: „Istoria Greciei și a Romei este deja istoria noastră, de vreme ce originile gândirii și ale politicii moderne sunt deja conținute în ea. Trebuie să îi arătăm școlarului aceste origini și să i le explicăm, dar aproape fără să-și dea seama, să

nu-i propunem considerații filozofice, nici să nu-l dezorientăm cu vreun detaliu instituțional." Antichitatea nu mai este un model, ci o introducere la istoria Europei și a Franței. Nu mai dă sensul său lumii moderne, îl primește de la ea.

Capacitatea lui Lavisse de a scrie istoria la toate nivelele, nu în același fel, însă cu aceeași convingere (și de altfel cu o mare bucurie de expresie) demonstrează în ce măsură este vorba despre o cunoaștere și despre o disciplină care atunci ating un fel de clasicism școlar. Nu înseamnă că Lavisse ar fi vreodată superficial: lecturile sale sunt imense, dar știe întotdeauna încotro se îndreaptă. El, care admiră atât de mult Enciclopedia și secolul al XVIII-lea, scrie în maniera sa o istorie „filozofică", dominată de o burghezie luminată și savantă, emancipată treptat de Biserică și de regi, eliberând în curînd lumii cuceririle științei și progresului. Dar această „istorie filozofică" prezintă, față de predecesoarea sa, două diferențe capitale: a integrat *ars antiquaria*, sub forma perfecționată a pozitivismului, și a făcut din statul–națiune figura centrală a evoluției. Pe scurt, are o metodă și un obiect: este ceea ce numim o disciplină.

Îl voi scuti pe cititor de comentarea faimosului „mic Lavisse", din care zeci de generații de francezi au învățat, pentru toată viața, elementele esențiale ale istoriei lor. Mărturia lui este, bineînțeles, capitală în ce privește utilitatea pedagogică și socială a istoriei în Franța republicană de la sfârșitul secolului al XIX-lea: pentru că tocmai la acest nivel efectele scriiturii istorice trebuie să fie foarte vizibile, pentru a avea maximum de influență asupra minților tinere. Dar Lavisse însuși a scris, foarte clar, metaistoria istoriei Franței povestite copiilor, în celebrul său text din 1885 despre predarea istoriei în școala primară. Aici a explicat chiar el, mai bine decât oricine altcineva, ce anume făcea. Republica pe cale să se nască nu avea conștiința vinovată: niciodată concepția de ansamblu nu a fost mai explicită. Există mai întâi nașterea lentă a Franței, prin efortul regilor în luptă cu

haosul feudal: cotitura decisivă este Războiul de O Sută de Ani: „O dată englezul alungat, apare Franța noastră. Dar, în această Franță, personajul principal este cel în care își punea speranța Ioana d'Arc, adică regele. Prin însuși faptul că a realizat unitatea și și-a recucerit Regatul din mâinile dușmanului, el concentrează, să spunem așa, în persoana sa întreaga Franță. Și iată ceea ce elevii trebuie să știe bine; în secolul al XV-lea, atunci când nu mai există vasali puternici, Ludovic al XI-lea reunind ultimele mari provincii independente, iar comunele fiind abandonate de agenții regelui și ruinate de război, regele nu mai este un suzeran și un protector, ci un stăpân."

Urmează istoria dezvoltării puterii absolute, istorie ambiguă, pentru că duce Franța la dominația europeană, dar o și subminează și îi oprimă pe francezi. Revoluția extinde „partea bună" a monarhiei, suprimând-o în același timp pe cea rea: „Este de netăgăduit că Revoluția franceză a făcut un efort eroic pentru a înlocui vechea monarhie cu domnia dreptății și a rațiunii. Este de netăgăduit că ea a deschis în lume o eră nouă și că a pus temelii noi pentru aproape întreaga Europă. Profesorul nu poate, așadar, să rănească nici o conștiință atunci când expune principiile acestei Revoluții și când arată cum, prin forța armatelor și a ideilor noastre, guvernările absolutiste s-au transformat pretutindeni, cum popoare noi au dobândit, în cursul istoriei noastre contemporane, dreptul la existență."

Dar atenție! Averizarea ce urmează este capitală pentru viitorii cetățeni: „Este de netăgăduit că regimul ideal visat de Revoluția franceză este, dintre toate, cel mai dificil de pus în practică: revoluția și loviturile de stat, care s-au succedat, o arată destul de clar. Este de netăgăduit [repetarea acestui început de frază demonstrează ea însăși tocmai că toate aceste adevăruri sunt obiect de discuție și nu ar trebui să fie] că aceste revoluții și lovituri de stat istovesc Franța și că repetarea lor ar ucide-o. Profesorul nu poate, așadar, înșela nici o

conștiință atunci când afirmă că orice violență împotriva legii este un atentat împotriva țării și că, pentru Franța, condiția salvării este stabilitatea politică."

În fine, pentru a încheia, un gând pentru Alsacia și Lorena: „Profesorul care va fi urmărit în fața elevilor lui destinele Franței, ale întregii Franțe, cea vechea și cea nouă, va ști ce trebuie gândit și spus despre mutilarea pe care ea a suferit-o, acum cincisprezece ani." Scopul predării istoriei este la fel de evident ca și faptul că școala a devenit laică, obligatorie și gratuită: să formeze „un cetățean pătruns de îndatoririle sale și un soldat care își iubește arma."

O dată cu treapta a doua din învățământul secundar, programele sunt mai vaste, iar directivele mai nuanțate. Ele permit mai ales să se aprecieze acea parte a transformării pedagogice ce se datorează ideologiei republicane, ci însăși disciplinei. În acest domeniu, a treia Republică a consolidat mai întâi opera lui Victor Duruy, amenințată în timpul ordinii morale. Prin reforma din 1902, care a modificat întreg învățământul secundar francez, ea a refăcut încă o dată programele, de acum încolo bazate – până astăzi – pe două cicluri: Antichitatea, Evul Mediu, timpurile moderne (până la 1789), perioada contemporană, din clasa a șasea până într-a treia. Și din nou istoria modernă în a doua și a-ntâia (dar până la 1815: acest *no man's land* dintre 1789 și 1815 rămâne dificil de definit), iar contemporana la clasa de filozofie. Asupra considerentelor acestei reforme există un interesant comentariu, redactat de un om cu un rol-cheie în pregătirea ei, Charles Seignobos. Este vorba, de altminteri, despre o introducere generală la „cursul" său, ce furniza manualele pentru toate clasele, de la a șasea până la cea de filozofie.

Seignobos nu face deosebire între ceea ce el numește „revoluția" intervenită în concepția despre predarea istoriei după faimoasele „Instrucțiuni" ale lui Lavisse, și ceea ce a devenit disciplina în sine. El are dificultăți în a separa cele două ordini

de fapte a căror distingere ni se pare evidentă și necesară: autonomia pedagogică a istoriei include emanciparea sa drept cunoaștere. Un alt fel de a spune că instituirea triumfală în școli a istoriei în epocă încununează o disciplină constituită la toate nivelele, care deține metodă, obiect și utilitate socială proprii — cele trei lucruri fiind indisolubil legate.

„Materia" sa nu mai este redusă la comentarea marii literaturi greco-romane, precum în colegiile iezuite, sau la analiza tratatelor și a războaielor, precum în tradiția Școlii militare. Ea nu mai pregătește pentru o carieră anume. Ea formează, în fiecare francez, cetățeanul. „Studiul științelor duce la cunoașterea lumii materiale; studiul literelor deschide lumea formelor și a ideilor; istoria introduce elevul în lumea socială și politică. Literele de altădată nu țineau seama de această lume, care le ținea deoparte; un francez, menit să trăiască într-o democrație, are nevoie să o înțeleagă." Așadar, este vorba, prin predarea istoriei, de constituirea unei științe sociale generale, care să-i învețe pe elevi atât diversitatea societăților trecutului, cât și sensul general al evoluției acestora. Dar trecutul rămâne unul „genealogic", ales în funcție de ceea ce se presupune că anunță sau pregătește: Antichitatea clasică, Evul Mediu creștin, Europa modernă și contemporană. Celelalte societăți, risipite în spațiu, sunt lăsate în seama altor discipline. Istoria nu le face onoarea de a ocupa de ele decât acelora care participă la „evoluție", celălalt nume al progresului.

De aici provine accentul pus pe perioada contemporană, în detrimentul Antichității și al Evului Mediu: nu doar pentru a marca independența cucerită în sfârșit asupra studiilor clasice, însă contemporaneitatea este cea care dă sensul ei trecutului și care îi justifică, prin urmare, studierea. „Timpurile moderne de după veacul al XVI-lea furnizează acum materia esențială a învățământului; din aceste timpuri datează majoritatea faptelor ce trebuie cunoscute pentru a înțelege starea prezentă a lumii."

Dar chiar în interiorul „modernității", proporțiile tradiționale sunt răsturnate: secolul al XVII-lea, „în care nu s-a produs nici o transformare profundă în afara revoluțiilor din Anglia" este redus la minim, în favoarea celui de-al XVIII-lea „în care s-au format marile state contemporane, Imperiul rus, Prusia, Statele Unite, Anglia parlamentară, Franța revoluționară", și a secolului al XIX-lea, „în care viața materială și intelectuală a fost bulversată prin constituirea definitivă a științelor, iar viața politică transformată de regimul reprezentativ și egalitatea democratică". Istoria nu este doar o genealogie, ci și studiul schimbării, al ceea ce este „bulversat", „transformat", domeniu privilegiat în raport cu ceea ce rămâne stabil. Genealogie și schimbare sunt, de altminteri, două imagini îngemănate: cercetarea originilor civilizației contemporane nu are sens decât de-a lungul etapelor succesive ale formării sale.

Această delimitare a câmpului materiei istorice presupune o modificare a naturii faptelor asupra cărora se apleacă studiul și predarea. Trebuie să se renunțe la nomenclatoarele cronologice nesfârșite, și mai ales la enumerările de regi, personaje ministeriale, generali, bătălii și tratate, ce încarcă inutil memoria elevilor. Esențial este să se pună accentul pe două ordini de fapte: mai întâi cele referitoare la civilizația materială, pentru că formează fundamentul civilizației înseși; și cele care permit înțelegerea caracterul specific al unei perioade prin opoziție cu alta, adică schimbarea. Iar aceste fapte vor fi în mod natural identificate, datate și descrise după metoda ridicată la loc de cinste de pozitivism, care trebuie să trezească spiritul elevilor pentru o analiză critică, în loc să se adreseze doar memoriei lor. Încetând să mai fie o lecție de morală sau ocazia unui loc comun literar, noul învățământ trebuie, în fine, să renunțe la stilul oratoric sau filozofic: „Acum, când istoria a început să se constituie ca știință, a venit momentul să rupă cu tradiția oratorică romană și academică și să adopte limbajul științelor naturale."

Așadar, istoria devine o materie de învățământ cu drepturi depline, la sfârșitul secolului al XIX-lea, grație unei metode științifice, unei concepții asupra evoluției și alegerii unui câmp de studii cronologic și spațial. Regulile elementare ale *ars antiquaria*, codificate de către pozitiviști, intră în învățământul secundar prin intermediul unui consens provizoriu despre sensul istoriei. Pentru a obține acest consens, Lavisse și Seignobos reiau cele două teme ale istoriei filozofice începând din secolul al XVIII-lea: istoria este națiunea, istoria este civilizația. Însă ei le unesc într-un mod mult mai organic decât o putuseră face, cu cincizeci de ani mai devreme, Guizot și oamenii Monarhiei din iulie. Aceștia rămâneau prizonierii unei concepții strict burgheze despre evoluție și „civilizație"; oprind istoria la 1830, adică la 1789, sau chiar la *habeas corpus* englez, ei ofereau o bază prea îngustă câmpului istoric deschis de Revoluția franceză. Francezii nu au fost niciodată suficient de entuziaști față de regimul reprezentativ pentru a face din el încoronarea istoriei universale.

În schimb, „evoluția umanității", în viziunea lui Seignobos sau Lavisse, le propune o serie de figuri în care ei investesc mai ușor un consens colectiv. Economia ei internă poate fi descompusă pe trei paliere succesive: „civilizația" este cealaltă denumire a profeției scientiste care domnește la acest sfârșit de secol. Ea îi poartă pe oameni, prin cuceririle spiritului, spre stăpânirea naturii. Principalul agent istoric al acestui marș spre progresul intelectual și material este națiunea sau mai exact statul național, această invenție a Europei moderne. Or, istoria Franței oferă exemplul prin excelență al acestui stat național, purtător al progresului, prin monarhia absolută și Revoluția franceză. Pentru că nu este corect să spunem că istoriografia republicană a timpului este îngust șovină; aspectele ei naționaliste nu încetează, potrivit exemplului iacobin, să facă

referire la universalul democratic. Soarta privilegiată a istoriei Franței se datorează faptului că ea deține, ca istorie reală și ca predare a istoriei, o valoare și o influență pedagogică particulare. A fost nevoie de o sută de ani pentru a-i uni pe Mably și Condorcet prin școala republicană.

Celălat versant al acestei analize ar consta în a vedea de ce și cum s-a destrămat de atunci și mai ales după Al Doilea Război Mondial acest consens, atât din interior, cât și din exterior, în urma evoluției disciplinei și a științelor sociale în general, și a sfârșitului dominației europene în lume. Deși sau întrucât programele școlare supraviețuiesc încă foarte mult timp conjuncturilor care le explică apariția, toată lumea simte astăzi că predarea istoriei trebuie regândită o dată în plus. Și poate că, înainte de a avansa propuneri, primul lucru care trebuie făcut este să înțelegem ce anume s-a *desfăcut* în ultimii o sută de ani. Dar este nevoie de cunoașterea prealabilă a diferitelor elemente ale sintezei; călătoria-dus este o condiție prealabilă; iată-i etapele principale, în viziunea mea.

Pentru a exista ca disciplină școlară, a trebuit ca istoria să sufere mai multe mutații, astfel încât să constituie un câmp al cunoașterii totodată autonom intelectual, necesar socialmente și care să poată fi predat din punct de vedere tehnic. Într-adevăr, ea este, prin natura ei, fără obiect specific (de vreme ce totul este „istoric"), fără limbaj autonom (de vreme ce este povestire), fără limite precise: există pretutindeni și nicăieri. Așadar, prezintă dificultăți specifice în a fi gândită în termeni de disciplină și cu atât mai mult de disciplină școlară. Fie nu se prezintă într-o formă care poate fi predată, fie nu este predată, precum vreme de mai multe secole în trecut, decât în limitele studiilor clasice fie chiar, atunci când a devenit o „materie" școlară, este obiectul unor delimitări meticuloase, de teamă că elevul se va pierde în oceanul de „fapte istorice", fără să dobândească învățarea unui limbaj sau a unei metode.

Din secolul al XVII-lea, procesul de autonomizare a istoriei s-a dezvoltat în două direcții paralele, adică independente una de cealaltă. Istoria filozofică a câștigat bătălia „modernității" asupra „antichității", și a sfârșit prin a elabora, prin Condorcet și ideologi, o doctrină a progresului. La rândul său, de la Port-Royal la benedictinii de la Saint-Maur, trecând prin Academia inscripțiilor, *ars antiquaria* a construit o metodă de identificare și de evaluare a faptului istoric. Dar în absența unui Gibbon francez, Secolul Luminilor nu unește niciodată cele două tradiții savante; el lasă moștenire Revoluției și veacului următor, pe de o parte, un discurs laicizat asupra istoriei universale și, pe de altă parte, un ansamblu de tehnici și de cunoștințe descriptive distincte, cronologie, diplomație, note de călătorie etc.

Secolul al XIX-lea va reînnoi profund și va specifica aceste tradiții disjuncte pentru a face din ele, la începutul celei de-a treia Republici, istoria predată tinerilor francezi. Reînnoire înseamnă mai întâi excludere. Cultura clasică arătase drumul de urmat, începând să plaseze în afara istoriei anumite sectoare din imensul spectacol oferit de societățile umane. „Călătoriile" constituie un inventar al spațiului, înainte de a deveni geografie și antropologie. Civilizațiile neeuropene, din trecut și din prezent, care pretind investiții lingvistice particulare, tind să constituie domenii particulare. Această tendință se continuă sub Restaurație și Monarhia din iulie, după cum putem vedea la nivelul cel mai ridicat de învățământ, la Collège de France. În aceeași epocă, istoria religiilor se desprinde, la rândul ei, din trunchiul general al istoriei, pentru a deveni un câmp particular al erudiției. În sens invers, în urma decăderii statutului limbii latine în școală, istoria savantă tinde să recupereze progresiv Antichitatea greco-romană ca o materie care trebuie predată sub un alt unghi decât al unui model literar. Ceea ce a constituit identitatea culturală a Europei literelor devine treptat genealogia sa.

Pentru că marea mutație din secolul al XIX-lea și mai ales din anii 1820 și 1830 aceasta este: istoria devine arborele genealogic al națiunilor europene și al civilizației pe care ele o reprezintă. Guizot avea încă drept modele Franța și Anglia, Michelet nu mai are decât Franța. Din momentul când discursul enciclopedic al secolului al XVIII-lea primește această semnificație anume, istoria națională este eliberată de blestemul „feudal" pe care Revoluția îl făcuse să apese asupra ei, și de condamnarea ce îl însoțea. Ea constituie totodată o imagine privilegiată (dar nu unică) a progresului omenirii și o „materie" de studiu, un patrimoniu de texte, surse, monumente ce permit o reconstituire exactă a trecutului. La confluența acestor două idei se instalează „revoluția" pozitivistă; ea le dă ambelor binecuvântarea științei. Istoria are de acum domeniu propriu și are metoda sa. Ea este, sub cele două aspecte, pedagogia centrală a cetățeanului.

„Librăria" regatul Franței în secolul al XVIII-lea*

Pentru istoric, cartea este întotdeauna obiect de nedumerire. Învăluită în titlul său ca într-o definiție atemporală, ea este închisă pe vecie și nu încetează să îmbrace totuși semnificații succesive. Produs al unei elaborări prin excelență individuale, presupune comunitatea unui limbaj și un întreg sistem de complicitate socială. Este de două ori misterioasă, ca invenție și ca familiaritate; prin urmare, studierea sa cristalizează toate dificultățile meseriei de istoric: trecerea de la individual la colectiv, raportul între intelectual și social, judecățile timpului asupra timpului, măsura inovației și a inerției. Chiar și acoperită de atâtea sedimentări critice, scriitura oamenilor este departe de a fi fost descifrată în termeni de istorie.

* Al XXII-lea Congres internațional de științe istorice, 1965. Vom găsi acest studiu și în: F. Furet, *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle*, Mouton, 1965. (N.a.)

De o sută cincizeci de ani, tradiția literară urmărește secretele cărții la un dublu nivel: atât din interior, prin studiul textului însuși, cât și din exterior, prin erudiția biografică. Este astfel adusă în situația de a infera despre social și colectiv plecând de la mărturii ale individualului. Or, istoricul ar vrea să inverseze mai întâi raportul acesta. Nu pentru că ar fi constrâns să tranșeze *a priori* vechea dezbatere despre colectiv și individual sau despre infrastructură și suprastructură. Însă rațiunea sa de a fi este să reintegreze accidentalul în colectiv și în inteligibil. Este deci de a desprinde, din extraordinara dezordine creatoare a cărților, un anumit număr de mișcări și de constante: istoricul trebuie să înceapă prin cele mai ușor de distins, prin faptul că sunt externe și măsurabile.

Putem așadar să riscăm o apropiere cu cuceririle recente ale istorei economice: urmând exemplul lor, ar trebui să putem combina macroscopicul și microscopicul, să facem, pe de o parte, statistici globale ale producției literare dintr-o societate[6] și să multiplicăm, pe de altă parte, cercetările parțiale asupra mediilor sau grupurilor socioculturale. Din convergența acestor două tipuri de studii se poate naște certitudinea istorică cu privire la marile mișcări și la mecanismele lor.

Însă în ambele cazuri, este vorba despre analize deliberat exterioare notei unice a fiecărei cărți. De aceea, vor putea fi suspectate de simplificare excesivă. Va fi de ajuns să răspundem, pentru a evita o falsă dezbatere, că, deși nimic nu poate înlocui studierea textelor înseși, acest tip de cercetare poate face să apară cu mai multă claritate — și mai puține presupoziții teoretice — marile puncte de convergență între o societate și producția sa scrisă. El nu trebuie înțeles decât ca o prefață și un cadru pentru analiza propriu-zis literară. Nimic mai mult, însă nimic mai puțin.

Șansa face ca, pentru secolul al XVIII-lea, istoricul să dispună, în domeniul cărții, de o serie de surse cantitative foarte

valoroase: cele ale Administrației Librăriei, recent scoase la lumină de două cărți ale d-lui Estivals[7]. Începând din Renaștere, monarhia franceză a deținut controlul asupra producției literare a regatului. Ea ține cu grijă evidența acestei producții, la cancelarie, unde se eliberează permisurile de tipărire, sau la Depozitul legal, care inventariază lucrările apărute. Această contabilitate birocratică a cărții, atât de minuțioasă și de complexă, prezintă avantajul postum că permite statistici foarte ample și că înlocuiește astfel bibliografiile care sunt totodată târzii și parțiale. Însă ea îi oferă istoricului și o perspectivă mai subtilă: cea care așează o societate în fața cu propriile opere. În această privință, secolul al XVIII-lea este un caz privilegiat.

Căci monarhia franceză a lui Ludovic al XV-lea și Ludovic al XVI-lea nu este doar acea putere de represiune și de cenzură pe care o descrie mai târziu eliberarea revoluționară. Nu că ar fi inexact, într-un anume sens, să abordăm Secolul Luminilor ca veac al unei îndelungate lupte între forțele inovației intelectuale și rezistențele conservatorismului: dar rolul inchizitorului aparține pe atunci prin excelență nu puterii, ci parlamentelor, care se întâmplă să fie totodată adversarii înverșunați ai Administrației regale. Regele Franței acordă permise pentru mai multe cărți decât consideră acceptabil Sorbona sau marii magistrați, după cum demonstrează, între altele, criza *Enciclopediei*. În realitate, statul monarhic, care îi dă încredințează lui Malesherbes Librăria timp de doisprezece ani capitali, urmează curentele epocii mai degrabă decât să le dicteze. El se caracterizează printr-o mare sensibilitate la presiunile societății civile, în vreme ce se deschide la ideile secolului și la o administrare mai rațională a oamenilor. Pe scurt, a devenit totodată mai slab și mai modern. Sursele publice ale poliției ideilor se găsesc astfel mai bine definite: prin dubla lor valoare tehnică și socială, ele constituie o mărturie mai degrabă excepțională despre ceea ce o societate scrie despre sine.

Putem extrage esențialul de aici, întrucât fiecare lucrare trebuie să obțină de la șeful cancelariei autorizația de tipărire: chiar și cele cărora le este refuzată sunt totuși menționate în registrele de cereri, iar victimele cenzurii nu scapă, așadar, statisticii globale. În mod tradițional, autorizația solicitată este un privilegiu sau un simplu permis al Sigiliului. Primul, mai oneros[8], acordă în același timp solicitantului un monopol asupra lucrării pentru o durată determinată. Al doilea nu este exclusiv, dar evită costurile privilegiului. Ambele sunt publice, explicit indicate pe lucrare, echivalente cu o hotărâre a Consiliului. Codul Librăriei din 1723 a reafirmat această procedură, veche de mai bine de un secol. Cele două tipuri de permise sunt revocabile și temporare, deci reînnoibile; la expirarea termenului acoperit de privilegiu, tipograful care vrea să-și păstreze monopolul sau să pregătească o reeditare solicită o reînnoire sau o continuare a privilegiului, care figurează în același registru și constituie astfel o indicație despre succesul unei lucrări.

Această tendință de perpetuare a privilegiilor de tipărire, care îi avantajează pe librarii parizieni, aflați mai aproape și de putere, și de autori, alimentează o îndelungată polemică în secolul al XVIII-lea. Librăriile de provincie se opun nu privilegiilor, ci prorogării lor; într-un text celebru, Diderot îi susține pe cei din Paris, în numele dreptului de proprietate[9]. În această dezbatere, în care se conturează treptat noțiunea modernă de drept de autor, Ludovic al XVI-lea pune ordine la 30 august 1777, printr-o serie de hotărâri importante: de acum încolo, autorul care va lua privilegiul în nume propriu și își va vinde singur lucrarea va putea transmite moștenitorilor un drept perpetuu asupra operei lui. Dar cedarea manuscrisului către un terț face din această proprietate una viageră: pentru că privilegiul acordat librarilor nu va dura decât pe durata vieții autorului și, în toate cazurile, minim zece ani. Aceasta înseamnă deci sfârșitul perpetuării privilegiilor, care de acum înainte dispar din registrele noastre.

Se pare, de altfel, că hotărârile din 1777 determină apariția unui nou tip de autorizații, care nu primește pecetea Marelui Sigiliu: „permisul simplu". *Le Manuel de l'auteur et du libraire* din 1777 nu amintește despre el. Dimpotrivă, *L'Almanach de la librairie* din 1778 îl definește astfel: „Permisul simplu nu dă alt drept decât pe acela de a face o ediție a unei lucrări sau a alteia pentru care nu există nici un privilegiu sau pentru care privilegiul a expirat, potrivit hotărârii Consiliului din 30 august 1777 referitor la privilegii. El se expediază cu semnătură simplă a domnului director general.

Orice librar sau tipograf din orice oraș poate obține un permis de acest fel, cu obligația din partea lui să îl înregistreze în termen de două luni la Registrele Camerei sindicale din arondismentul unde va avea domiciliul, sub pedeapsa de nulitate."

Astfel, hotărârile din 1777, făcând să țină de domeniul public mai multe cărți, au facilitat reeditările, mai ales pentru librarii din provincie. Numai că aceste cărți scapă de acum încolo statisticii noastre, de vreme ce solicitarea permisurilor simple nu depinde de cancelarie, ci doar de directorul general.

Dar secolul al XVIII-lea vede dezvoltându-se un alt tip de autorizații de tipărire: „permisurile tacite". Malesherbes a făcut cel mai bun comentariu pe marginea lor, în al cincilea volum din *Mémoires sur les problemes de la librairie*, redactat în 1759. Despre cauze, mai întâi: „De când gustul de a tipări despre tot felul de subiecte a devenit mai general și de când particularii, mai ales oamenii puternici, au devenit și mai sensibili la aluzii, au existat situații în care nu s-a îndrăznit să fie autorizată public o carte și în care totuși s-a simțit că nu ar fi posibilă justificarea respingerii. Aceasta a dat loc primelor permise tacite..." Când anume? Malesherbes arată că ele s-au înmulțit „de treizeci de ani", dar va scrie mai târziu, în 1788[10], că nu le cunoaște data apariției: predecesorul său la Librărie, dl. d'Argenson, fost locotenent de poliție sub Regență și care era de la naștere „introdus

în toate secretele Administrației", le practicase tot timpul. „Eu cred, adaugă Malesherbes, că au apărut cam pe când a murit Ludovic al XIV-lea." Este adevărat că sunt ilegale, în termenii legislației în vigoare, pentru că nu sunt publice: „Singura diferență între permisele ilegale și celelalte este că (primele) nu trec pe la Sigiliu și publicul nu vede numele cenzorului. Această formă a fost introdusă probabil pentru ca librarii și autorii să fie descărcați (de răspundere) și pentru ca, pe de altă parte, cenzorii să fie la adăpost de plângerile clienților ostili. Dar este ținut un registru al acestor permise și cenzorul vinovat nu se sustrage rigorilor administrative."

Aceste registre se găsesc efectiv la manuscrisele Bibliotecii Naționale sub titlul: „Registrul cărților de tipărire străină prezentate Monseniorului Cancelar pentru permisul de a debita." Primul începe în 1718; dar seria își păstrează titlul fictiv până în 1772: este vorba despre ascunderea caracterului ilegal al noii jurisprudențe sub acoperirea importului. Permisul regal vrea să se limiteze la „debitare" și refuză orice răspundere oficială în privința tipăririi. Din aceleași motive, foarte multe lucrări din veacul al XVIII-lea, imprimate la Paris cu permis tacit, vor purta sub titlu indicația: Amsterdam, Londra, Geneva sau chiar Pekin. De-abia din 1772, registrele acestor autorizații îndrăznesc să mărturisească ceea ce sunt de fapt și consimt la titlul lor real: indiciu interesant că Administrația regală a încetat să se mai teamă de trecutul său și de propriile legi.

Însă de la începutul secolului, cu prețul unei minciuni consimțite colectiv, a permis și inventariat o literatură pe care ea însăși o descrie ca marcată de o prezumție de nonconformism. O acceptă drept inevitabilă, adică drept o energie socială și intelectuală pe care nu mai este vorba să o reprime, ci să o canalizeze. Atunci când în 1758 amploarea scandalului îl determină pe cancelar să revoce privilegiul Enciclopediei printr-o hotărâre a Consiliului, Malesherbes rezolvă situația dificilă prin eliberarea

unui permis tacit. Dar în general, orice carte care caută probleme cât de mici sau cel mai scăzut cost de tipărire, orice carte care contează pe cea mai neînsemnată rezistență din partea puterii evită circuitul administrativ al Sigiliului public al cancelariei; se mulțumește să solicite o tolerare a cărei singură garanție se găsește într-un consens al opiniei publice și al administrației. În acest lot de noutăți oarecum suspecte și care se arată ca atare cenzorului, manuscrisul domină în mare parte, dar Diderot afirmă că nu este singurul: „Între producțiile care nu comportă decât permis tacit, trebuie să distingem două tipuri: unele de autori străini și deja publicate în afara regatului, celelalte de autori francezi, manuscrise sau publicate sub titluri străine[11]."

Astfel, cele două mari serii de arhive referitoare la solicitările de permise de tipărire sunt diferite calitativ. Secolul a trasat el însuși, între două literaturi, o linie de demarcație exterioară prețioasă pentru istoric, pentru că duce la originile liniilor de apărare ale unei societăți în raport cu propria sa cultură. Această informație singură și ar fi suficientă pentru a-i justifica păstrarea și, prin urmare, analiza distinctă a privilegiilor și permiselor tacite. Dar analiza cantitativă a surselor întărește această nevoie de metodă.[12]

Între 1723 – data la care reîncep registrele, după un hiat cronologic care merge din 1716 până în 1723 – și 1789, putem număra 31 716 lucrări care solicită un privilegiu sau un permis de la Sigiliu. Cifra este superioară celei indicate în lucrarea d-lui Estivals, pentru că înregistrează lucrările înseși, nu permisele: or, se întâmplă ca un librar sau un tipograf să includă mai multe cărți în solicitarea unui singur privilegiu sau a unui singur permis de la Sigiliu[13]. La fel, de altminteri, stă situația pentru permisele tacite; dar lucrările care figurează aici sunt pe ansamblul secolului mai puțin numeroase: doar 12 610, cu puțin peste o treime din numărul cărților din cealaltă serie.

Acest decalaj numeric se datorează în principal unei disparități cronologice între cele două surse: deși există din vremea Regenței, permisele tacite nu iau amploare cu adevărat decât din anii '50. Practica nu devine curentă decât o dată cu venirea lui Malesherbes la direcția generală a Librăriei în 1751. De fapt, primul registru al acestor autorizații, care merge de la 1718 până la 1747, include 713 cărți pentru treizeci de ani, adică o medie foarte slabă de 24 pe an. Al doilea, care debutează în decembrie 1750 și se închide în martie '60, și nu permite mai mult decât primul un decupaj anual, adună 714 titluri pentru nouă ani și patru luni, adică 126 pe an. Această medie cvasidecenală nu reprezintă în sine decât punctul de plecare al unei înfloriri ce urmează să se afirme, de vreme ce următoarele două registre fac să apară o creștere medie anuală foarte rapidă: 156 cărți pe an între martie 1760 și octombrie '63; 396 din octombrie '63 până în noiembrie '66. Începând din 1767, sursele permit stabilirea unei evidențe anuale care situează volumul solicitărilor de permise tacite aproape la același nivel ca în registrele de privilegii. Curba care a fost construită demonstrează acest lucru.

Dar, dacă cele două tendințe sunt foarte apropiate una de cealaltă începând cu sfârșitul anilor '60, numai cea de-a doua prezintă elemente valabile de comparație internă de la începutul secolului, în funcție de stabilitatea relativă a volumului său anual global. Într-adevăr, pentru o medie seculară (1723–'89) de 463 de cărți pe an, numărăm 456 până în 1750 și 469 din '50 până în '89: ruptura atât de caracteristică din registrele de permise tacite este inexistentă aici. Nu este deci posibil să amestecăm statisticile a două practici administrative care nu sunt comparabile, de vreme ce una este instituția tradițională, iar cealaltă, multă vreme de nemărturisit și nemărturisită, nu se dezvoltă decât în anii '60.

Problema rămâne, de altminteri, de a ști dacă și cum, în deceniile anterioare, ajungeau să fie tipărite aceste sute de

lucrări anuale cu apariție târzie. În al patrulea volum din *Mémoires sur la librairie*, pe care îl putem data la începutul lui 1759, Malesherbes arată că „de treizeci de ani, folosirea permiselor tacite a devenit aproape la fel de comună ca și cea a permiselor publice". De treizeci de ani? Din anii '30? Afirmația surprinde, dacă o raportăm la imensa disparitate a cifrelor anuale relevată de cele două serii de registre ale Librăriei în prima jumătate a secolului. E totuși dificil să o respingem total, pentru că vine din partea unui om atât de bine plasat pentru a cunoaște situația. Putem presupune că fraza este exagerată[14] și că totuși un număr important de cărți au beneficiat în această perioadă de autorizații atât de „tacite", încât nu au lăsat nici o urmă scrisă. De altfel, este ceea ce Malesherbes însuși lasă să se înțeleagă în ultimul volum din *Mémoires*, deja citat, atunci când, făcând distincție între permisele tacite și simplele tolerări de la care nu rămâne nici o urmă, adaugă: „Primele permise tacite acordate au fost, fără îndoială, de acest fel; se mai întâmplă uneori să se acorde așa ceva din cauza lipsei de principii fixe în virtutea cărora cenzorul să se poată socoti la adăpost de orice reproș. Însă adevăratele permise tacite sunt foarte diferite de aceste acte de tolerare sau poate de conivență."

Astfel, este probabil că, până în anii '50, o întreagă literatură ilegală, totuși distinctă de cea propriu-zis clandestină și vânată de poliția regală, a fost pur și simplu tolerată de putere, fără ca noi să găsim vreo urmă scrisă în registrele Librăriei.

La mijlocul secolului, un exemplu arată întreaga imprecizie a jurisprudenței. În 1748, Montesquieu tipărește la Geneva, fără nume de autor, *L'Esprit des lois*, al cărei ecou imediat în Franța îi indică difuzarea destul de largă. Publicațiile iezuită și jansenistă, *Mémoires de Trévoux* și *Nouvelles ecclésiastiques* îi consacră fiecare două articole în anul următor. Jurnalul jansenist, care atacă violent cartea, își încheie al doilea articol,

datat în 16 octombrie 1749, acuzând în mod explicit autoritatea publică: „Vom face să fie arsă de mâna călăului (publicația) *Nouvelles ecclésiastiques*, al cărei scop unic și etern este să îi întărească pe oameni în posesia adevărurilor care fac în egală măsură din creștinul adevărat și din credincios supus al regelui; și vom lăsa să fie vândută o scriere nefericită care îi învață pe oameni să privească virtutea ca pe un mobil inutil în monarhie, și toate religiile, chiar și cea adevărată, ca pe o afacere de politică, o pură consecință a climei etc. Fie-ne permis să o spunem: una nu ar fi o pedepsire a celeilalte?" În august 1750, Sorbona intervine, la rândul său, pentru a suplini *post eventum* cenzura administrativă prealabilă pe care lucrarea nu a solicitat-o. Ea propune un anumit număr de tăieteuri, pe care Montesquieu le respinge printr-un apel la opinia publică: „Europa întreagă a citit cartea mea și toată lumea a fost de acord că nu se putea descoperi dacă înclinam mai mult spre guvernarea republicană sau spre guvernarea monarhică..." De fapt, dacă este să-l credem pe Malesherbes[15], cartea sa obține ca atare un permis tacit care autorizează imediat numeroase reeditări, fără să găsim vreodată în acestea vreo urmă a exigențelor Sorbonei.

*

* *

Însăși complexitatea exemplului demonstrează că este dificil de apreciat valoarea bibliografică exactă a celor două serii de registre ale Librăriei care au fost descrise. Întrucât nu este posibil să fie comparată cu două surse la care accesul ar fi relativ facil — Depozitul legal, prin definiție mai incomplet, sau catalogul alfabetic al autorilor de la Biblioteca Națională, care nu îi cuprinde pe anonimi — cel mai simplu este să recapitulăm ceea ce găsim în ea, pentru a ști ceea ce nu găsim:

1. Registrele de privilegii și de permise ale Sigiliului comportă trei tipuri de solicitări: mai întâi cele care par a fi cele mai numeroase și care privesc un manuscris nou. Dar până la Edictul din 1777, care le suprimă necesitatea, găsim în ele și cereri de prelungire a privilegiilor, prin care autorul sau tipograful vrea să-și prelungească monopolul: ele constituie tot atâtea prezumții că lucrarea râvnită face obiectul unei cereri sociale și al unei voințe a librarului de a o retipări într-un viitor apropiat. În sfârșit, noile ediții de cărți vechi tipărite și nu în manuscris trec, la rândul lor, prin fața cenzorilor regali: fie că librarul se revendică de la o permisiune deja obținută pentru o ediție anterioară și prescrisă, fie că un concurent invocă caracterul original al noii ediții pentru a reclama dreptul de a publica un autor care nu se găsește deocamdată în fondul lui. El o face cu cheltuielile minime, printr-o cerere de permis simplu al Sigiliului. Registrele primei jumătăți a secolului menționează destul de regulat aceste reeditări cu semnul R, sensibil mai numerose decât solicitările de prelungire a privilegiilor. Dar această însemnare este prea neglijată — ea dispare chiar începând din anii '60 — pentru a-i putea face o evidență cu un minim de exactitate. Din 1778, în sfârșit, apariția „permisului simplu" diminuează frecvența reeditărilor în registre.

Aceste ediții noi privesc aproape întotodeauna aceleași categorii de lucrări: clasici latini, capodoperele Marelui Secol (mai ales teatrul), marile manuale de drept, cărțile de devoțiune și de liturghie, în fine ceea ce putem numi, în lipsă de ceva mai bun, „literatura populară": Almanahuri și mici romane din Biblioteca albastră din Troyes sau ale altor librari specializați. Deși determină o contabilizare dublă în statistica globală, frecvența reeditărilor este o indicație prețioasă despre consumul de carte. Astfel, registrele de privilegii nu permit doar măsurarea volumului unei producții tradiționaliste. Ele relevă și marile puncte de convergență ale publicului și comunitatea unei culturi, adică a unui trecut.

Însă ne învață și că prezentul însuși poate deveni „clasic". Caracterul subversiv al unei cărți cu prima ediție tipărită în străinătate poate să se estompeze o dată cu timpul și cu succesul: ideile periculoase devin idei comune. Se întâmplă atunci că lucrarea beneficiază de un privilegiu târziu care o face să apară mai târziu, în registrele foarte oficiale ale Librăriei. Este cazul, de pildă, pentru *Henriade* sau pentru *Siècle de Louis XIV*. Este cazul și pentru *Lettres de Madame de Maintenon*, un fel de istorie secretă a domniei lui Ludovic al XIV-lea, despre care Malesherbes ne spune că au fost la origine editate în străinătate și tolerate în regat din ordinul locotenentului general al poliției: „Căci dacă nu s-ar fi vrut acest lucru, persoanele cele mai apropiate de Curte nu ar fi furnizat materiale editorului (...) trebuia să fii admis în secrete pentru a fi sigur că regelui nu i se va părea ceva rău să fie lăsată să apară această lucrare, unde căsătoria secretă a lui Ludovic al XIV-lea, de care lumea se îndoia până atunci, era articulată în toate circumstanțele sale". Pe scurt, de la Fleury, Curtea își lua pe ascuns micile sale revanșe ale marii umiliri. Dar începând din anii '50, devine cât se poate de public faptul că lucrarea apare sub numeroase forme în cererile de privilegii și că este, de altminteri, autorizată.

2. Rezultă că permisele tacite sunt prin excelență adăpostul noutății, întrucât aceasta este însăși funcția lor. Ele comportă și reeditări, în general sub o formă care lasă să se creadă că este vorba despre o carte complet revăzută, dar situația este infinit mai rară decât în registrele de privilegii. Ele grupează în principal manuscrisul, cartea nouă a cărei apobare anonimă nu îl va compromite nici pe cenzor, nici puterea: iată de ce printre ele se află uneori o carte scoasă complet din circuitul public al privilegiilor. Aproape mute pentru prima jumătate a secolului, registrele sunt din ce în ce mai bogate începând cu Malesherbes: îi întâlnim, de pildă, pe Helvétius, Condillac, Mably,

Condorcet, Beaumarchais. Ele sunt cu atât mai bogate cu cât înregistrează și manuscrise refuzate.

În fine, această bibliografie administrativă paralegală transcrie pe perioade o ultimă categorie de cărți: cele care, venind din străinătate și fiind deja tipărite, nu scapă controlului și ajung în baloți sigilați în camera sindicală a Librăriei. Ele apar în cererile de permise tacite între 1767 și 1778[16], solicitând ca și manuscrisele „autohtone", autorizația de a fi vândute în Franța. Contabilizate separat, de obicei la sfârșitul volumului, lărgesc astfel masa producției naționale autorizate.

*
* *

Din acest moment, să punem întrebarea inversă: ce anume trece, în afara cererilor pentru permise de tipărire, publice sau tacite? În principal trei categorii de cărți.

Cea mai puțin importantă grupează, fără îndoială, o parte a tipăriturilor provinciale. În secolul al XVIII-lea, în provincie, imprimările autorizate de cărți noi par a fi în majoritate lucrări de interes local, rezultând din comenzi ale administrațiilor, episcopatului, curților judiciare, Academiei sau Universității. Cel puțin așa rezultă din ancheta purtată în Languedoc de către Madeleine Ventre[17], iar datele par conforme cu ceea ce se știe despre decăderea rapidă a edițiilor provinciale începând din veacul al XVII-lea.

De fapt, foarte mulți librari și tipografi din provincie au luat obiceiul, în secolul al XVIII-lea, să se adreseze direct administrației centrale, mai ales pentru ceea ce nu privește comenzile oficiale ale puterilor locale. Vremurile sunt ale centralizării, iar obiceiurile se conformează lor. Dar caracterul totuși minoritar al solicitărilor provinciale în registre confirmă și justifică mai târziu plângerile permanente ale librarilor provinciali din

secolul al XVIII-lea împotriva confraților lor din Paris, de două ori suverani pe piața tipăriturilor, grație prelungirilor de privilegii, care prorogă în favoarea lor monopolul cărților vechi, și învecinării cu majoritatea autorilor, care îl asigură pe cel al cărților noi. Exemplul din Languedoc arată că hotărârile din 1777 redresează oarecum publicarea de carte în provincie, fără a afecta în mod serios dominația pariziană.

În realitate, librarul din Paris nu este privat de un manuscris decât dacă autorul, temându-se chiar și de cenzura permiselor tacite, preferă calea ocolită a unei tipăriri prealabile în provincie sau în străinătate, apoi intrarea cărții prin camera sindicală. Dar și în acest caz, lucrarea se regăsește în registrele de permise tacite, la rubrica de „cărți intrate prin cameră". Astfel, caracterul parizian și central al surselor administrației Librăriei nu constituie probabil, cel puțin pentru secolul al XVIII-lea, un inconvenient major.

Celelalte două categorii de cărți absente compromit cu mult mai serios o statistică exhaustivă a Librăriei în epocă. Există mai întâi cele pur și simplu tolerate de poliție, fără să apară vreodată într-un text de proveniență publică. „Nu știu, spune Malesherbes, care se oprește îndelung asupra subiectului, ce nume să dau acestui gen de permise a cărui folosire a devenit comună. Nu sunt propriu-zis decât asigurări de impunitate." Înaintea oricărui permis tacit, librarul parizian al lui Montesquieu trebuie să fi primit, de exemplu, o autorizație de această natură de la contele d'Argenson pentru *L'Esprit des lois*, încă de la începutul anului 1749[18].

Am văzut cum însăși curba numărului de solicitări de permise tacite indică suficient de bine cât de „comună" trebuie să fi fost această practică până la venirea lui Malesherbes la Librărie. Dar invers, amploarea permiselor tacite începând din 1751 ne determină să presupunem că primul director general a reușit să facă să pătrundă în moravurile administrative

doctrina pe care o expune delfinului în 1759, afirmând că nu cunoaște „decât un mijloc de a interzice, acela de a interzice foarte rar". Putem constata că succesorii lui au rămas fideli acestei doctrine.

Nu înseamnă că simpla tolerare ar fi dispărut, evident. Prea multe anecdote demonstrează contrariul, și Malesherbes însuși nu a găsit altă soluție, în 1761, decât să lase să circule *Emile*, cu tot riscul și pericolele implicate, fără a-i putea acorda un permis tacit. Dar, dată fiind dezvoltarea instituției începând din anii '60, văzându-i pe Restif de la Bretonne și pe Mirabeau solicitând și obținând permise tacite, presupunem că instituția s-a substituit în mare măsură tolerărilor secrete din prima jumătate a secolului.

Este adevărat că parlamentul și clerul fac în continuare să planeze chiar asupra cărților autorizate amenințarea scandalului și a urmăririi judiciare. Ei nu îi intimidează numai pe autori, ci și pe cenzori și puterea regală. Presiunea lor explică în mare parte existența ultimei categorii de cărți care scapă statisticii: cele care nu beneficiază de nici un fel de permis sau de tolerare și care, tipărite în Franța sau mai des în străinătate, sunt pur și simplu clandestine. Sursele de poliție și judiciare ale Librăriei sub Vechiul Regim[19] sunt prea dispersate pentru a permite o inventariere ușor de realizat. Aceste cărți scapă așadar prin definiție cadrului studiului de față[20].

Fapt este că solicitările de privilegii și de permise tacite au făcut posibilă numărarea a puțin peste 44 000 de titluri de lucrări: cifra este considerabilă, dacă o raportăm de exemplu la cele 25 000 de ediții pariziene despre care vorbesc Lucien Febvre și H.-J. Martin pentru secolul al XVI-lea, și chiar dacă este adevărat că avem de-a face cu solicitarea de a edita, nu cu ediția însăși. Dar am văzut cât de inegal este repartizată valoarea statistică a acestei inventarieri: aproape 13 000 de cărți de privilegii până în 1750 și doar câteva sute de permise tacite.

Așadar, sursele studiate rămân fidele titlului lor și țin cu adevărat evidența „librăriei" epocii în special prin cele 30 000 de lucrări din a doua jumătate de secol al Vechiului Regim.

*

* *

Să ne imaginăm pentru o clipă toate aceste cărți aranjate într-o bibliotecă a timpului: ficțiune dublă, presupunând că reeditări succesive s-ar învecina cu manuscrise ce nu au fost publicate niciodată, și că nici un om cultivat al veacului nu s-ar fi privat de marile opere editate în străinătate și rămase interzise. Dar această bibliotecă imaginară rămâne în foarte mare măsură, după cum am văzut, cea a unei societăți. Ea este mai bogată și mai reprezentativă decât bibliografiile parțiale și târzii pe care ni le propune secolul. Am încercat să o reconstituim pe genuri cu ajutorul sondajelor cronologice.

Clasificarea lucrărilor a fost stabilită conform criteriilor epocii. Biblioteca națională deține un fond imens de inventare de biblioteci private din veacul al XVIII-lea, unde cărțile sunt împărțite în cele cinci mari categorii ale timpului: teologie și religie, drept și jurisprudență, istorie, științe și arte, litere. De altfel, manuale de bibliografie precum cele ale lui Durcy de Noinville sau Cels-Martin permit conturarea doctrinei tuturor acestor inventare și, în consecință, o facilitează pe a noastră. Iată care este nomenclatura utilizată[21].

1. TEOLOGIE ȘI RELIGIE[22]
   A. Sfânta Scriptură, Biblia, interpreți ai Bibliei[23]
   B. Părinți ai Bisericii, literatură conciliară[24]
   C. Teologie și apologetică:
      1) Catolică[25]
      2) Necatolică
   D. Liturghie și devoțiune[26]

2. DREPT ȘI JURISPRUDENȚĂ[27]
   A. Drept canonic și ecleziastic[28]
   B. Drept civil[29]:
      1) Drept antic
      2) Drept natural și public
   C. Jurisprudență și practică
3. ISTORIE[30]
   A. Istorie ecleziastică[31]
   B. Istorie profană:
      1) Antică
      2) Modernă (pe state)
      3) Științe auxiliare
      (genealogie, numismatică, inscripții etc.)
   C. Geografie, călătorii și cartografie
4. ȘTIINTE ȘI ARTE[32]
   A. Filozofie:
      1) Antică
      2) Logică
      3) Morală
      4) Metafizică[33]
   B. Științe:
      1) Fizică
      2) Matematici:
         a) Astronomie
         b) Mecanică
         c) Algebră, aritmetică, geometrie
         d) Științe, matematici aplicate
      3) Naturale:
         a) Botanică
         b) Mineralogie
         c) Zoologie
         d) Chimie
      4) Medicină, chirurgie, farmacie[34]

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

C. Economie politică[35]
D. Agricultură și agronomie[36]
E. Arte liberale[37]
F. Arte mecanice[38]
G. Arte specializate[39]
H. Diverse

5. LITERE[40]
A. Dicționare[41]
B. Gramatică și filologie
C. Poezie:
1) Poezie
2) Artă dramatică
3) Romane
4) Corespondență[42]
D. Oratori
E. Snoave
F. Jurnale și periodice
G. Almanahuri[43]
H. Miscellanee

Ca orice clasificare, și aceasta are rigiditățile și, prin urmare, dificultățile sale. Ea a pus mai întâi problema raportului dintre titlu și lucrarea însăși. Tradiția titlului lung și circumstanțiat permite adesea o cunoaștere suficient de precisă a materiei cărții. Dar se întâmplă și, mai ales în prima jumătate a secolului, ca neglijența scribului să facă să se piardă o parte a enunțului și să o înlocuiască cu un simplu „etc.": or, în general subtitlul explicativ, echivalența semantică propusă chiar de autor, atât de frecventă în secolul al XVIII-lea și atât de prețioasă pentru noi, ne scapă în acest caz. De exemplu, în 1750, o solicitare de privilegiu privește lucrarea intitulată: *L'Art de vérifier les dates, etc.*, care a fost efectiv editată la Paris în acel an, de către librarul Desprez. Abrevierea titlului maschează faptul că este

vorba despre un tratat polemic de teologie, de orientare jansenistă și galicană, bazat pe cronologia greșelilor diferiților papi precum Honorius sau Liberius: dicționarul lui Patouillet îl clasează printre lucrările cele mai nocive.

În general, aceste titluri incomplete au fost mai ușor de identificat, în diferitele cataloage ale Bibliotecii Naționale, decât titlurile numai ambigue, dar complete, de tipul *Promenades d'un solitaire* sau *Lettres de Monsieur X à Monsieur Y.* În toate aceste cazuri, au fost făcute mai multe sute de verificări. Ele au permis să se stabilească faptul că nu există practic nici un fals titlu menit să mascheze conținutul real al unei cărți: în rest, lectura obligatorie a lucrării de către cenzor ar fi de ajuns pentru a înlătura orice eficacitate eventuală a unei disimulări ce pare, din contră, frecventă în lucrările interzise și circulând pe ascuns. Dar se menține în statisticile noastre un anumit număr de titluri ambigue pe care nu a fost posibil să le identificăm la Biblioteca Națională, nici în catalogul de autori, nici la anonimi, nici în bibliografiile din veacul al XVIII-lea sau de la începutul secolului al XIX-lea[44]: dintr-o dată, aceste scrieri care nu au fost publicate niciodată sau care s-au pierdut rămân neclasificabile. Ele sunt cu puțin mai numeroase pentru permisele tacite decât în cazul permiselor publice: procentul lor nu depășește niciodată 5%.

După aceste cercetări, o ultimă dificultate a clasificării ține de imprecizia criteriilor bibliografice pentru un anumit număr de lucrări. Ezitarea poate proveni de la cartea însăși: *Discours sur les sciences et les arts* este „filozofie" sau „politică"? Totuși, apartenența sa la categoria IV nu intră în discuție. Alte titluri – foarte rare – pun problema criteriului de formă sau de conținut: de pildă, *Le Bonheur*, poem de Helvétius. Poezie sau morală? În toate aceste cazuri, indicația contemporanilor este cea care ne-a ghidat alegerea: tema din *Discours*, din 1750, a fost propusă de un academician din Dijon, pensionar al clasei

de morală și astfel o clasează majoritatea bibliotecilor vremii. *Le Bonheur* de Helvétius este așezată în catalogul bibliotecii Malesherbes la „Etică și morală": excepție rarissimă la tirania nomenclaturilor esteticii clasice, care se impune adesea, imediat după enunțarea titlului, sub forma unei apoziții de gen.

Vom înțelege că dificultățile de identificare a cărților nu au permis clasificarea a 45 000 de lucrări. Pentru a elimina accidentul anual și a încerca să măsurăm evoluția, au fost făcute trei decupaje cincinale (1723–'27, '50–'54, '84–'88), cu ajutorul cărților de privilegii, fiecare referindu-se la circa două mii de scrieri. Cele ale permiselor tacite, utilizabile începând de la sfârșitul lui 1750, au fost și ele clasificate pe trei perioade: prima, de zece ani (1750–'59) pentru a obține un număr de lucrări care să nu fie prea restrâns, celelalte două, de cinci ani (1770–'74 și '84–'88). Toate cifrele au fost transformate în procente pentru a fi comparate. Ele reprezintă unități foarte disparate la modul absolut, de vreme ce nu există nimic mai diferit de o carte decât o altă carte, dar foarte comparabile la modul relativ, dat fiind că numerele mari elimină aceleași disparități în interiorul fiecărei perioade.

*

* *

Bibliografia cărților de privilegii din anii '20 ai secolului al XVIII-lea face să apară ca o prioritate – și aceasta este chiar ierarhia epocii – importanța fundamentelor supranaturale ale lumii sociale: mai mult de o treime de lucrări de religie[45], în sensul larg al termenului, care maschează o distribuție foarte inegală a volumelor în rubricile tradiționale. Puține comentări ale Sfintei Scripturi și încă și mai puțină literatură patristică, într-o epocă dominată de obsesia augustiniană. Însă am greși dacă am trage concluzia dispariției pe cale autoritară a inspirației

janseniste: o societate nu își poate interzice administrativ propria sensibilitate religioasă. Examinate una câte una, lucrările de teologie și de devoțiune din această perioadă arată extraordinara profunzime a influenței janseniste, pe care trebuie să o distingem, după exemplul cenzurii regale, de politica jansenistă. Bula Unigenitus este o lege a regatului a cărei comentare, chiar și favorabilă, este interzisă. La fel, cenzorii refuză în general toate titlurile care includ, de exemplu, cuvintele următoare: carte de rugăciuni pentru laici, grație, predestinare, Port-Royal, cunoaștere, conciliu, expunere (*a Sfintei Scripturi* - n.tr.) sau Embrun, Tencin, Senez, Soanen, Auxerre, Montpellier etc. Dimpotrivă, putem constata dezvoltarea autorizată a unei abundente literaturi religioase populare de nuanță jansenistă, care formează aproximativ jumătate dintre lucrările de religie.

Din această tiranie foarte activă a sacrului, ia naștere în drept și jurisprudență reglementarea universurilor umane: Biserica mai întâi, drept organism atemporal, și lumea civilă și politică. Aceasta demonstrează importanța dreptului canonic și ecleziastic, precum și a jurisprudenței. Primul constituie modelul și garanția restului. A doua este un efort de publicare, de aducere la lumină, de adaptare: ea stă mărturie a justificărilor îndelung elaborate de știința juriștilor regali pentru a unifica cutumele și culegerile de texte cutumiare, pentru definirea statutelor și rangurilor, pentru fondarea societății politice. Este vorba despre cărți prin definiție mai masive decât micile lucrări de devoțiune, dar și mai ezoterice, așadar mult mai puțin numeroase; însă continuă să întrupeze prin excelență marea civilizație regală absolutistă.

De aici încolo începe o cunoaștere cu un fond mai puțin important, pentru că este într-un anume sens accesorie: ornamentul și aproape plăcerea vieții, nu regulile sale. Dar ea ocupă deja un loc majoritar în cărțile publicate sau reeditate. Istoria este cu dominanță profană, de vreme ce numai un sfert dintre cărți se referă la trecutul Bisericii. Este și cu preponderență

modernă, dar lectura sa despre trecut este totodată în mare măsură internațională și aproape exclusiv europeană: Franța, Anglia, Spania, Italia, Rusia, Polonia, Suedia etc. Lumea extra-europeană este cea a călătoriilor, care nu mai modifică prezentul prin timp, ci prin spațiu. Dar curiozitatea geografică se leagă de istorie și printr-o relație mai secretă decât fraternitatea trecutului și a depărtării: ea relevă trecutul în prezent, copilăria omului în depărtări. Servan va explica în 1781: „Mi s-a părut mereu că descoperirea Americii nu a contribuit puțin la progresul moralei [...] Într-adevăr, înainte de acestă epocă, noi nu știam nimic despre copilăria speciei noastre." Istoria și geografia au început astfel dificila lor coabitare. Interesul pe care ele îl suscită este vechi. De la începutul secolului, adună împreună un număr foarte important de lucrări.

Dar esențialul cunoașterii profane este constituit de „științe și arte" — nomenclatura clasică pentru a desemna tot ceea ce constituie activitate intelectuală de cunoaștere și de frumos. Încă înainte de Boileau, paralelismul artelor și științelor, una dintre tezele fundamentale ale clasicismului francez, este afirmat în numele unei origini comune a unora și a celorlalte, rațiunea. „Artele au în comun cu științele, spune Le Bossu, în debutul tratatului său despre poemul epic (1675), că sunt, ca și ele, fondate pe rațiune și că (în ambele) trebuie să ne lăsăm conduși de luminile pe care natura ni le-a dat." Astfel, literele nu sunt în ele însele decât un domeniu deosebit de important al științelor și artelor: volumul și în special gradul de „noblețe", mai degrabă decât natura lor, sunt ceea ce le justifică nomenclatura aparte.

Cărțile de privilegii din anii '23–'27 arată întreaga importanță socială a științelor și artelor, precum și a literelor: aproape jumătate din total. În interiorul primei categorii, morala și metafizica domină filozofia, medicina domină științele. „Artele liberale", din care muzica formează esențialul, covârșesc agricultura și artele mecanice, care păstrează lipsa de demnitate a

tot ceea ce este manual. Cărțile de „politică", dacă exceptăm „rezumatul de pace eternă", sunt aproape toate manuale de tehnică comercială.

În domeniul literelor, estetica clasică își menține toate constrângerile: sunt numeroase cărțile de gramatică și de filologie care păstrează și predau știința și regulile limbajului nobil. „Poezia", în sensul larg al termenului, este vast majoritară și stă mărturie pentru persistența marilor genuri clasice: versurile, arta dramatică, genul epistolar. Cărțile grecești și mai ales latine sunt la fel de numeroase. Dar trebuie să observăm deja importanța proporțională a romanelor, mai frecvente decât textele în versuri și tragediile.

Aceasta este, prin urmare, în marile sale linii, economia bibliografică a unei mari culturi clasice tradiționale la începutul secolului al XVIII-lea și echilibrul dintre diversele sale elemente. Așadar, comparația cu celelalte două sondaje, din anii '50 și de la sfârșitul secolului, poate fi făcută numai pe baza cărților de privilegii.

*

* *

Or, permanențele uimesc în aceeași măsură ca și evoluția: volume comparabile de cărți de drept, de istorie și de litere, exprimând de-a lungul întregului secol menținerea unui mare tip de scriitură și a cererii sale sociale. Dreptul s-a îmbogățit în mod sensibil cu dezvoltările de jurisprudență, care exprimă totodată înmulțirea șicanelor individuale și a „memoriilor" procedurale, precum și marele efort național de raționalizare juridică. Istoria își pierde în cursul secolului o parte din materie: o pătrime dintre lucrările de istorie ecleziastică în 1724–'28, 15% în anii '50, 11% în anii '80. Dar rămâne fidelă marilor orientări trasate încă de la origine: rezervă Europei inteligibilitatea

și demnitatea legate de un trecut comun, în timp ce restul lumii ține cel mai adesea de lectura orizontală a călătoriilor. De-a lungul secolului, marele număr de cărți consacrate vechii Franțe – mai ales carolingiană – traduce formarea unei conștiințe naționale antiabsolutiste, în care nostalgia nobiliară a adunărilor france se transformă în pedagogie constituțională.

Extraordinara stabilitate a cărților de litere nu este numai aceea a proporțiilor în raport cu întregul. Ea caracterizează și echilibrul intern care împarte lucrările în mari genuri literare: oratori, poezie, teatru, romane, gramatică etc. Formalizarea estetică a clasicismului traversează secolul fără a-și pierde vreuna dintre îndatoriri, în pofida lui Diderot și în pofida lui Rousseau; a pătruns prea profund în gustul public pentru a nu primi în schimb durabilitatea. Ea lasă să transpară perenitatea acestui stil nobil, în care va înflori pentru a muri elocvența revoluționară.

În domeniul literelor de la sfârșitul secolului, intervin totuși două elemente noi. Unul este înmulțirea dicționarelor, aspect binecunoscut al fanatismului enciclopedic al Luminilor și al acestei înverșunări de a clasifica și de a închide câmpurile cunoașterii. Celălalt este mai surprinzător și nu poate fi sesizat decât prin însăși lectura textelor: cvasidispariția, în anii '80, a clasicilor latini care sunt încă foarte numeroși la mijlocul veacului[46]. Motivele culturale ale acestui fenomen sunt greu de înțeles, într-o epocă dominată de estetica neo-clasică. Este vorba mai probabil de o incidență administrativă a legii din 1777 asupra înnorilor de privilegii și de dezvoltarea regimului permisului simplu.

Dar dacă, prin cărțile sale, o întreagă cultură a secolului al XVIII-lea ne apare ca o permanență și ca o mare habitudine socială, dimpotrivă, două dintre categoriile bibliografice își schimbă dimensiunile în sens invers între 1724 și 1789: teologia, științele și artele. Cele două mișcări par graduale și regulate; ele nu confirmă ipoteza lui Daniel Mornet, care limitează la prima jumătate de secol marea bătălie antireligioasă[47]. Deja

evidente la mijlocul secolului, ele se accelerează mai degrabă până la sfârșitul Vechiului Regim, oferind o perspectivă interesantă asupra ritmurilor desacralizării unei lumi.

În realitate, lucrările de religie care dispar sunt cele de liturghie și de devoțiune. Teologia și apologetica catolice continuă să mobilizeze până la sfârșitul veacului fie sensibilitatea jansenistă, fie un tradiționalism care apare în anii '80 contaminat de „filozofie": adevărurile creștine „filozofic demonstrate" s-au adaptat gustului vremii. De altminteri, au renunțat aproape complet la limba latină. Însă raritatea relativă a broșurilor de pietate și a cărților liturgice comandate de dioceze constituie poate un indiciu al slăbiciunii unui public. Anticlericalismul urban despre care ne vorbesc atâția autori din secolul al XVIII-lea după marea criză a „anilor '80" și care ar fi mult anterioară Constituției civile, nu se găsește prin aceasta confirmat? Rădăcinile sale janseniste, chiar richeriste, explică, fără îndoială, *a contrario* menținerea unei importante culturi teologice.

Însă la sfârșitul secolului, sectorul majoritar al producției de cărți a devenit cel al „științelor și artelor". Cuvintele sunt aici cu atât mai semnificative cu cât conținutul lor s-a îmbogățit: nu mai desemnează, precum în secolul al XVII-lea, un fel de armonie a activităților sociale și a unei ordini divine, unde adevăr și frumusețe, natură și rațiune nu sunt decât expresii oarecare. Chiar în anul de la mijlocul veacului, Rousseau disociază brutal socialul și naturalul: științele și artele își pierd inocența, de acum înainte devin blestemate sau binecuvântate. Sunt precum acele fațade neo-clasice care vor fi construite la sfârșitul secolului, pierdute într-o natură „englezească" care desemnează natura, străină și secretă. Aceasta pentru că au devenit agenții privilegiați ai istoriei și ai umanului, iar Condorcet va spune: „ai progresului spiritului omenesc". Controversa asupra științelor și artelor — ca și asupra luxului care li se asociază în mod natural — se află astfel în însăși inima societății Luminilor,

care o resimte ca pe destrămarea propriei sale conștiințe de sine; așa se explică ecoul extraordinar al primului discurs al lui Rousseau, din punct de vedere literar mai banal decât intuiția care îl susține.

Or, registrele de privilegii demonstrează numărul în creștere al acestor cărți, care sunt prin excelență purtătoare ale unei lumi mai civilizate, mai bogate, mai umane. Procentul lor se dublează în cursul secolului. Cifrele traduc o mare compensație colectivă pentru dispariția lucrărilor de devoțiune. Dimpotrivă, statistica internă a categoriei rămâne relativ stabilă: aceleași procente de filozofie, unde morala progresează totuși în raport cu metafizica; procente comparabile ale științelor, dominate de medicină și mai ales de obsesia bolilor venerice, care relevă amploarea influenței lor psihologice. Cărțile de agricultură și mai ales de politică sunt din ce în ce mai numeroase: ultimele își schimbă și natura, alunecând de la economic spre politicul propriu-zis. Citindu-le titlurile, observăm proporția pe care o capătă criza ultimilor ani ai Vechiului Regim.

În „artele liberale", cărțile de pictură, de arhitectură și de artă militară devin proporțional mai numeroase până în anii '50. La sfârșitul secolului, scăderea procentului global se datorează în principal lucrărilor de muzică, numeroase între '50 și '54 și rare între '84 și '88. Este însă posibil să fie vorba despre o slăbire a regimului permisului public în urma hotărârii din 1777, în ce privește cărți atât de inofensive precum lucrările de muzică.

Elementul cel mai surprinzător al acestei clasificări a artelor și științelor este partea în mod constant minimă pe care o dețin lucrările de „arte mecanice", deși secolul al XVIII-lea își face adesea un titlu de glorie din a le fi repus la loc de cinste. Dar mai mult decât o minciună, statistica noastră bibliografică denunță poate o confuzie: pentru că, dacă societatea Luminilor a vrut într-adevăr să reabiliteze artele mecanice, aceasta nu

a fost atât prin studiul tradiției manuale a unei lumi preindustriale care nu mai poate să o învețe prea multe. Ea a vrut mai degrabă să le înalțe până la stilul nobil și să le includă, în numele universalismului, în utopia hedonistă: cetățile fericite ale lui Ledoux sunt poate mai semnificative decât celebrele planșe ale Enciclopediei.

*

* *

Dar în fața tuturor acestor cărți de tradiție, ce spun permisele tacite?

Comparația nu este posibilă decât pentru a doua jumătate a veacului; însă cele trei sondaje operate în registrele de permise tacite sunt relativ mai importante. Ele scot la iveală începând din anii '50 prăbușirea dramatică a procentelor cărților de religie și de drept, care se situează între 2% și 3% din total – cifră care nu va mai varia deloc până în 1788: dublă verificare a caracterului tradiționalist al acestei categorii de scrieri și a destinației speciale a permiselor tacite. Influența inovației intelectuale și ceea ce am numi astăzi „moda" sunt artificial amplificate în raport cu obiceiurile intelectuale și sociale[48].

De ce există în continuare lucrări de religie, chiar în număr foarte mic? Literatura liturgică a dispărut, cea de devoțiune este foarte rară. Teologia este cea care domină, în general la concurență cu „greșelile dominante" ale epocii și cu filozofii. Numeroasele sondaje operate în aceste scrieri – atunci când ele există la Biblioteca Națională – relevă de obicei din nou inspirația și vocabularul janseniste. Sub titlul *Pensées morales adaptées aux figures de l'Ancien Testament qui représentent Jésus-Christ*, lucrare ce obține un permis tacit în 1788, iese la iveală un autor anonim cu stil rigorist, care îl evocă pe cel din marea epocă a solitarilor;

violența polemicii antifilozofice o amintește, de asemenea, pe cea din *Nouvelles ecclésiastiques*.

Dar, independent de aceste cărți de religie și de drept, prea puține ca număr pentru a suscita comentarii care să nu fie individualizate, permisele tacite țin aproape exclusiv de domeniul istoriei, al științelor și artelor și al literelor. Domenii mai fluide decât în cererile de privilegii, nu numai pentru că procentele obținute pentru fiecare mare categorie variază mai mult, ci mai ales pentru că raporturile structurilor lor interne apar de la o secțiune la alta profund modificate și mai supuse timpului, adică modelor, în interiorul unei permanențe, ceea ce lasă să transpară în exagerare conjuncturile și evoluțiile este marea estetică clasică.

Esențialul acestor mișcări este cunoscut deja: evoluția rapidă al cărților de „științe și arte", care trece de la 25,6% în anii '50 la peste 40% în anii '80. Dar configurația prerevoluționară este conturată prin înmulțirea cu predilecție a cărților de politică, care adună la sfârșitul secolului mai mult de jumătate dintre scrierile rubricii. Desigur, criza Vechiului Regim trebuie înțeleasă în sens restrâns, întrucât analiza separată a anilor '84–'88 arată că, dacă proporția științelor și artelor este în fiecare an aproximativ constantă, procentul intern al lucrărilor de politică crește foarte rapid începând din '87, mai exact după adunarea notabililor din februarie, care declanșează valul literaturii revoluționare. Un fenomen de același ordin, dar acționând în sens invers, explică fără îndoială contracția relativă a volumului cărților politice între '70 și '74, față de anii '50: este perioada Triumviratului, ultima mare încercare neoabsolutistă a regelui Franței. În rest, procentul politicii se redresează brusc în '74 față de anii precedenți, o dată cu moartea lui Ludovic al XV-lea, reformele încercate de Turgot și reîntoarcerea parlamentelor. Astfel, registrele de permise tacite nu confirmă doar această vioiciune a științelor și artelor atât de profund caracteristică epocii Luminilor. Ele oferă o versiune

mai conjuncturală a acesteia, în care istoria tradițională își regăsește momentele de cotitură.

De unde rezultă caracterul mai instabil și mai accentuat al procentelor interne. Concluzia cea mai clară se naște aici din însumarea cărților de filozofie și de politică; ele au volume proporționale variabile, dar multe legături interioare în măsura în care scrierile morale ale filozofilor contemporani domină prima categorie. În rest, nu secolul al XX-lea, ci tocmai veacul al XVIII-lea, prin abatele Baudeau, este cel care inventează expresia „științe morale și politice". Putem măsura astfel dominația lor numerică asupra științelor, care nu apare la privilegii: un întreg flux de curiozități noi asupra socialului se înscrie aici cu un relief sesizabil. Alte trăsături, dimpotrivă, sunt comune celor două surse: preponderența medicinei[49] în rândul științelor, importanța relativă a curiozității agronomice, în sfârșit, procentul infim al scrierilor cu privire la artele mecanice.

În aparență, istoria deține la permisele tacite, de la mijlocul și sfârșitul secolului, procente foarte apropiate de cele ale privilegiilor: ce semnificație are diminuarea intemediară intervenită în '70–'74? Sesizăm cu greu ipotezele explicative ale acestei situații. Din contră, atunci când consultăm titlurile, apare evident că natura cărților de istorie este aici oarecum diferită de cea pe care o găsim la privilegii: pe lângă adevăratele povestiri istorice, vedem multiplicându-se sursele istoriei, mai ales memorii mai mult sau mai puțin autentice de personalități ale trecutului mai mult sau mai puțin celebre. Chiar cuvântul „Memorii" indică suficient ambiguitatea genului și contaminarea romanescă. Secolul al XVIII-lea, care romanțează istoria și istoricizează romanul, a discutat cu pasiune despre paralelismul celor două genuri.

Este adevărat totodată și că romanul, acest etern suspect al esteticii clasice, se adăpostește în spatele istoriei. Acesta este unul dintre mijloacele pe care le-a găsit — precum exotismul

artificial al călătoriei persane sau turce, precum procedeul „scrisorilor" – pentru a se elibera de ipoteca poetică și pentru a-și deschide fără zgomot căile descrierii lumii reale. *Mémoires de Monsieur X, Histoire de Mademoiselle Y*, acest titlu atât de frecvent trădează adesea trecerea de la pastorală la realism și de la idealizarea colectivă către adevărul particular, așa cum o dorește Diderot în elogiul lui Richardson: „Acest autor nu face să curgă sânge nevinovat; nu vă expune nicidecum să fiți devorat de sălbatici; nu se închide nicidecum în locuri clandestine ale desfrâului, nu se pierde nicicând în ținuturile feeriei. Lumea în care trăim este locul acțiunii. Fondul dramei sale este adevărat; personajele sale sunt pe deplin reale." Nu putem găsi o formulare mai bună pentru a spune că un anumit roman în stil englez sparge în secolul al XVIII-lea formalizarea estetică a clasicismului.

Nu este, așadar, surprinzător că permisele tacite constituie prin excelență adăpostul romanului. Procentele sunt în această privință absolut clare; ele indică invadarea poeziei de către roman, care adună între 25% și 50% dintre cărțile de litere, contra 15%, 13% și 15% în cele trei sondaje făcute în registrele de privilegii[50]. Categoria literelor se reduce în zadar la permise tacite, amputată fiind de titlurile clasicilor antici și moderni și mai ales comprimată prin expansiunea științelor și artelor: ea păstrează încă un procent intern foarte ridicat de romane.

Această indicație ne-a condus la compararea în acest domeniu, pentru cele două perioade 1740–'45 și '50–'55, a romanele identificate în sursele Librăriei cu cele inventariate de Daniel Mornet în marea sa ediție *La Nouvelle Héloïse*[51]. Pentru aceasta a trebuit să reclasăm cronologic lucrări a căror listă pe genuri fusese stabilită de Daniel Mornet. Însă comparația rămâne șchioapă, de vreme ce bibliografia Mornet inventariază romane efectiv apărute sau reeditate și păstrate de atunci, fie că au fost tipărite în Franța ori în străinătate; în timp ce solicitările de a tipări grupează numai romanele care cer la Paris

autorizația cancelarului: sunt reeditări, dar și, în masa manuscriselor, romane numai virtuale sau eventual pierdute, a căror identificare rămâne, pentru unele dintre ele, dificilă și discutabilă[52]. În plus, există între cele două elemente ale comparației un decalaj cronologic ireductibil, întrucât cererea de tipărire precede cu un interval de timp arbitrar publicarea efectivă. Cifrele reieșite par totuși destul de interesante pentru a fi arătate:

Manuscrise	Privilegii	Permise tacite	Mornet
1741–'45	74	18	205
1751–'55	123	193	199

Romanele care pot fi identificate în manuscrisele Administrației regale sunt deci mai puțin numeroase decât cele ale bibliografiei Mornet pentru anii '40 și sensibil mai numeroase pentru anii '50: ruptura ține în mod esențial de înflorirea permiselor tacite, a căror reprezentativitate este astfel confirmată începând din 1751. Un mare număr de romane indicate de Mornet ca tipărite în străinătate se regăsesc în solicitările de permise tacite, dar, evident, nu toate. Invers, lista Mornet omite multe titluri de romane pe care le găsim în registrele Librăriei.

Dar independent de această comparație, care va trebui reluată într-un cadru mai puțin general decât cel al studiului de față[53], paralela între cele două serii de arhive ale Librăriei evidențiază importanța considerabilă a romanului în solicitările de permise tacite: importanță proporțională cu atât mai însemnată cu cât numărul anual al cărților este în epocă de trei ori mai mic. Așadar, în anii '50 Franța nu pare doar, așa cum pretinde celebrul pasaj al lui Voltaire, obsedată de discuția asupra cerealelor. Trebuie ca romanul să fi fost un mare articol de consum, de vreme ce Literele par invadate de el. Tendința este mai veche, marcată de o lungă dispută estetico-literară a

cărei istorie a fost scrisă de dl. Georges May. Dar permisele tacite din a doua jumătate a veacului demonstrează locul de acum preponderent al romanului în inovația literară.

*

* *

Sondajele operate confirmă însuși caracterul surselor, subliniat de toți contemporanii: fără permisele tacite, Librăria Vechiului Regim nu ar indica fascinația exercitată de roman asupra unei întregi societăți. Dar fără permisele publice, ea ar șterge urmele unei culturi latine sau ale unei estetici tradiționale care a avut rol formator până la generațiile revoluționare.

Aceste două exagerări diferite sunt valoroase pentru istorie. Nu numai pentru că delimitează într-o oarecare măsură noul de vechi. Ci mai ales pentru că, reunind la început condițiile contradicției, apar la final drept complementare: proporțiile diferă, dar tendințele sunt identice.

Permanența cărților de drept exprimă efortul susținut al unei societăți care este fiica marilor juriști ai monarhiei. Ea indică totodată efervescența intereselor individuale și aspirația către arbitrajul abstract și unic al codurilor. Cea a lucrărilor de istorie este ambiguă ca și istoria însăși, simultan convenție recitativă, curiozitate nediferențiată a timpului și spațiului, deșteptare a conștiinței naționale. Între retorică, cunoaștere și justificare, Secolul Luminilor păstrează un echilibru care este cel antic.

Importanța literelor și menținerea marilor genuri sunt, de asemenea, foarte evidente pe rafturile bibliotecilor noastre imaginare. Lumea veacului al XVIII-lea rămâne cea a gramaticienilor și a criticilor normativi ai epocii clasice. Cultura antică, arta oratorică, poezia, teatrul își păstrează privilegiul de rang și publicul. Prin roman, Frumosul ia câteodată o nouă înfățișare, emancipat de constrângerile marelui stil: păstrează totuși

uneori de la acesta aparența, ascunsă sub titlurile tradiționale ale pastoralei, moralei, călătoriei sau istoriei. Fără îndoială, nu atât din prudență, cât dintr-un fel de omagiu adus gustului public dominant. Concluzia generală nu este indiferentă; pentru că nu încetăm să căutăm urmele a ceea ce Revoluția datorează filozofiei Luminilor: poate că ar interesant să examinăm și ceea ce datorează retoricii sale. Robespierre și Saint-Just au scris versuri înainte de a pronunța discursuri.

Rămâne marea tendință a secolului contrară scrierilor de religie și de „științe și arte", care demonstrează prin volumele sale mobilitatea unei atenții colective sau a noilor sale disponibilități. La nivelul cel mai global și mai neprelucrat al analizei, ea exprimă ceea ce este binecunoscut și a fost resimțit ca atare de către contemporani: efortul filozofic de a evacua supranaturalul din lumea umană. Nu este o întâmplare dacă atâtea dintre textele veacului al XVIII-lea opun drept sintagme antagonice „științele și artele" și „moravurile și religia". Desacralizarea unei societăți și a unei culturi se exprimă prin vechiul concept unificator al nomenclaturii clasice.

Dar „științele și artele" nu sunt doar instrumentele laicizării lumii. Ele apar deja — cu mult înaintea succeselor spectaculoase ale eficacității industriale — învestite cu destinația pe care le-o vor atribui mai târziu optimismul liberal și inversiunea sa marxistă: nu mai constituie un simplu ornament, nici chiar o simplă cunoaștere, ci mijloacele specifice omului, atuurile aventurii sale. Marea idee care guvernează raționalitatea lumii contemporane se naște astfel, în sânul culturii clasice, din însăși acumularea reflecției asupra științelor și artelor.

Faptul că această idee este cu mult anterioară transformării industriale explică, fără îndoială, caracterele specifice pe care le îmbracă în istoria noastră națională: slăbiciunea cercetării tehnice, ritmurile relativ lente ale elaborării propriu-zis științifice, supraviețuirea cadrelor reflecției clasice, preponderența

reflecției cu privire la fericirea socială. „Științele și artele" nu mai sunt acea cunoaștere comună a Adevărului și Frumosului, în armonie spontană cu ordinea eternă a lumii. Ele sunt deja conștiința unei rupturi și a unei istorii: dar mai puțin cea a raporturilor omului cu natura și mai degrabă cea a cunoștințelor umane, al căror *progres* este totodată recunoscut ca un fapt și transfigurat ca o valoare.

În acest progres al cunoștințelor, „morala" și „politica" și-au tăiat partea leului. Este vorba atât despre observația tehnică, reforma unui „abuz", cât și despre reconstrucția întregii cetăți: o întreagă ascensiune socială se exprimă prin dublul limbaj al experienței și al visului. În ceea ce are ea mai nou, gândirea Luminilor își ia simultan răspunderea ambiției și a utopiei: ambiția puterii și utopia fericirii. Este cucerire, lărgire a cunoașterii, dar, în același timp, conjurație secretă a unei istorii de acum înainte deschise. Ea a lăsat moștenire Franței contemporane o alternativă care nu a încetat, de două sute de ani, să pasioneze istoria noastră culturală și politică.

Două legitimări istorice ale societății franceze în veacul al XVIII-lea: Mably și Boulainvilliers*

Veacul al XVIII-lea pune două întrebări istoriei: „Ce este o civilizație?" și „Ce este o națiune?"

Aceste două întrebări sunt independente. Ele nu coincid niciodată. Prima se leagă de acutul sentiment al progresului care animă secolul și de elaborarea unei scheme liniare a istoriei omenirii: „civilizația" este acel punct de perfecțiune a moravurilor, literelor și artelor căruia Antichitatea greacă și latină i-a indicat trăsăturile, iar Europa Luminilor este pe cale să-i ilustreze din nou binefacerile. Între Voltaire și Condorcet,

* *Annales E.S.C.*, nr. 3, mai–iunie 1979. Aduc mulțumiri Monei Ozouf, co-autor al acestui articol, pentru că m-a autorizat să îl republic aici. (N.a.)

această „civilizație" încetează chiar să mai fie gândită sub forma unei identități ciclice cu modelul antic, pentru a reprezenta pur și simplu stadiul superior al „progreselor spiritului uman". Punct de trecere obligatoriu pentru societăți, ea este visul acelora care nu au atins-o și șansa acelora care înfloresc în cadrul ei. Dar oricum, mai devreme sau mai târziu, istoria o garantează pentru toți, începând din momentul în care ea capătă un sens.

A doua întrebare nu are nimic de-a face — măcar până la Revoluția franceză — cu acest raționalism profetic. Ea își are originea, dimpotrivă, în dificultățile societății franceze confruntate cu absolutismul și este firesc așadar să îi percepem primele ecouri în timpul războaielor religioase și în momentul Frondei, în cele două crize care precedă absolutismul. Întrebarea: „Ce este națiunea?" implică într-adevăr o conștiință autonomă a unei societăți civile în raport cu puterea. Ea comportă ideea de *drepturi*: dacă un regat este un ansamblu de supuși, o națiune este o colectivitate de cetățeni. Un regat este o proprietate, o națiune este un contract. Istoria are ca sarcină să scoată la lumină clauzele acestuia, să-i afirme imprescriptibilitatea și să-i verifice executarea sau să-i denunțe încălcarea. Ea se găsește învestită, în locul unei Providențe absente, cu o misiune generală de verificare a titlurilor: cele ale regelui, cele ale națiunii. Nefiind depozitara contractului originar, nu constituie decât o cronologie a despotismului: un alt fel de a spune că națiunea este libertatea.

Dar ce este de fapt această națiune? Aici se află întreaga problemă. Pentru că, deși societatea franceză manifestă de foarte devreme, din 1715, o voință zgomotoasă de a-și modifica raporturile cu puterea regală, nu ajunge să se gândească pe sine ca o colectivitate politică.

A fost cu mult mai mult decât supusă, a fost pur și simplu strivită de tirania lui Ludovic al XIV-lea, a cărei amintire nu o va

exorciza vreodată. Printr-o serie întreagă de mijloace, diferite ca principiu, dar convergente prin rezultate, din raţiuni intelectuale, politice, fiscale, Marele Rege a amestecat toate rangurile. Servitutea generală, vânzarea sau renegocierea titlurilor şi privilegiilor, arbitrariul promovărilor birocratice au privat nobilimea mai puţin de rolul, cât de însăşi definiţia ei. Dar, deşi i-a distrus principiile, monarhia absolută a menţinut, şi chiar „castificat" în aparenţele sale, societatea ordinelor; protocolul inflexibil al Curţii acoperă în realitate un stat şi o societate care nu mai au o legitimitate comună.

De altminteri, condiţiile intelectuale în care poate fi gândită o nouă legitimitate s-au schimbat. De la începutul secolului al XVIII-lea, politicul şi socialul sunt incluse în domeniul gândirii critice, iar justificarea providenţială şi organicistă a ierarhiei sociale nu poate fi de ajuns pentru a reînnoi un consens. Această ierarhie nu mai este de la sine înţeleasă: dimpotrivă, trebuie să devină compatibilă cu egalitatea oamenilor; trebuie să releve şi să traducă contractul social, nu voinţa lui Dumnezeu; în fine, trebuie să fondeze cu orice preţ o participare la putere, un fel de cetăţenie elementară.

Acestor imperative complexe, în acelaşi timp sociale, psihologice şi culturale, istoria Franţei le oferă câmpul imens al justificărilor sale. În locul lui Dumnezeu, ea a devenit depozitara contractului originar, a drepturilor francezilor şi a secretelor pactului social. Este de acum încolo instanţa decisivă de legitimare. Ei i se cere să răspundă la întrebarea: „Ce este naţiunea?" Cu ea se scriu simultan o teorie a puterii, o revendicare a cetăţeniei şi un discurs asupra inegalităţii. E uluitor să o vedem solicitată, în aceiaşi termeni, de către oameni aşa de diferiţi precum Boulainvilliers şi Mably, atât de des puşi în opoziţie ca susţinătorul ideologiei nobiliare şi adeptul ideologiei democratice. Ce dorim să arătăm este că imaginile pe care ei le construiesc sunt contradictorii, însă comparabile, fiind obţinute prin manipularea

acelorași date istorice și a acelorași materiale conceptuale. Prin intermediul lor, descoperim că, în veacul al XVIII-lea, pot fi scrise istorii identice cu semne contrare, pe care însă solicitările prezentului le încarcă cu semnificații nebănuite.

Ceea ce sare în ochi pentru Boulainvilliers și Mably, în istoria pe care o trăiesc, este degradarea libertății politice. Fapt hotărâtor în epocă, afirmă ei, pe care totuși se încăpățânează să-l ignore, în jurul lor, oamenii a căror misiune este să înțeleagă prezentul. De pildă, Intendenții; ei trebuie să contureze o stare a Franței, dar Memoriile lor, care răsună de drepturile regalității, nu suflă un cuvânt despre cele ale francezilor. „Ei nu văd sau nu vor să vadă un alt principiu de guvernare decât pe cel al unui despotism în Prinț și miniștrii săi[54]", se indignează Boulainvilliers, de acum înainte hotărât să le cenzureze. La rândul lui, Mably se întristează citind istoria părintelui Daniel: „De la Clovis până la noi", acesta își conduce cititorul „ca și cum ar fi vorba despre o singură și aceeași monarhie[55]." Această liniște este cea a oamenilor pentru care prezentul este de la sine înțeles; dar un prezent trăit astfel este în mod necesar neinteligibil. Numai insatisfacția prezentului dă un sens trecutului.

Un prezent în care totul vorbește despre abuzurile regalității despotice; observatori care nu par nici măcar să-și dea seama de acest fapt. În această dublă reacție prinde rădăcini, pentru Boulainvilliers și Mably, nevoia de istorie. Atât de asemănătoare la unul și la celălalt, încât Mably trebuie să facă față prietenilor care ar dori să-l vadă botezându-și observațiile: „Istoria guvernării noastre". *Histoire de l'Ancien Gouvernement de la France* era, cu o jumătate de secol mai devreme, titlul unei mari lucrări a lui Boulainvilliers. Aceasta arată intenția identică a celor doi: istoria ca reflecție asupra originilor puterii, ca remediu față de fascinația prezentului.

Mărturisirea acestui scop înseamnă, evident, ruptura cu istoria providențialistă; Boulainvilliers o realizează cu mai multă

vigoare decât Mably, căci pentru el modelul lui Bossuet, oricât de respingător ar fi – „una dintre cele mai rușinoase mărturii a ticăloșiei veacului nostru[56]" –, este totodată mai constrângător și mai apropiat; Boulainvilliers consideră încă necesar, înainte de a întreprinde o operă istorică, să precizeze că Dumnezeu a putut să-i dea omului lumina naturală fără să controleze felul în care acesta avea să facă uz de ea. „El a lăsat lumea în seama disputei noastre": această declarație fermă, care eliberează istoria de metafizică, deschide lucrarea *Abrégé d'Histoire Universelle*, redactată către 1700, pentru copiii săi. Cincizeci de ani mai târziu, Mably nu va mai considera indispensabilă această neimplicare divină, nici măcar drept precauție retorică.

Există și o altă istorie de la care îi deturnează însăși logica proiectului lor: cea a prinților pentru prinți. Conform tradiției, totuși, Boulainvilliers scrie pentru ducele de Burgundia, Mably pentru infantul Parmei. Însă din această istorie cu destinație clasică, ei nu mai păstrează nici conținutul, nici accentul. Minuțiile erudite referitoare la „regi trândavi și leneși care nu au făcut nimic pentru fericirea oamenilor[57]" ambilor li se par inutile. Nu trebuie să existe nici o urmă de lingușire într-o operă ce se vrea în întregime critică. Revanșă asupra despotismului, istoria îi poate aduce pe monarhi în fața tribunalului său. Mézeray și părintele Daniel erau cuprinși de panică atunci când apăreau papi și regi: dar tocmai această slăbiciune spune multe despre interesul muncii lor.

Nici Boulainvilliers, nici Mably nu vor să se desprindă de istoria erudită – o altă formă de istorie al cărei model le este furnizat de tradiție. Pentru ei, istoria rămâne, potrivit lecției lui Bayle, o întreprindere de corectare a erorilor; dar această istorie exigentă, avidă de arhive, preocupată de verificare, se află într-o imperioasă dependență de prezent; el operează alegerea necesară dintre evenimentele foarte numeroase ale trecutului;

în numele acestui prezent reduc ei la insignifianță „succesiunea de fapte de arme și de război", „capriciile" și „prejudecățile", pentru a nu reține decât esențialul: sursa autorității, întinderea și limitele puterii, regulile guvernării Franței; în sfârșit, „principiile[58]" de la care a decurs totul până la detestabilul prezent.

Căci istoria lui Boulainvilliers și a lui Mably este aceea a unei degradări; ea povestește cum „principiile incontestabile" s-au uzat, degradat, transformat, până au devenit de nerecunoscut. Istoria Franței este o decădere. Boulainvilliers o spune în maniera sa empirică și realistă, scuzându-se atunci când, de pildă, trebuie să abordeze „domnia cea mai dezagreabilă din istoria Franței[59]", cea a lui Carol al VI-lea, că trebuie să se oprească atât de des asupra decăderii statului. La Mably accentul este mai tragic pentru că asimilează întreaga istorie cu o decădere. „Istoria este un tablou aproape continuu de nefericiri, de dezastre și de calamități[60]." Ce beneficiu se poate obține dintr-o poveste atât de întunecată? La Mably, ca și la Boulainvilliers, trăiește o credință oarecum intermitentă în pedagogia nefericirii.

Totuși, nu în aceste învățăminte negative rezidă adevărata utilitate a istoriei, ci în punerea în evidență a unei transformări continue, în care trecutul este în mod constant implicat în prezent. Istoria lui Mably, ca și cea a lui Boulainvilliers, în răspărul istoriei voltairiene, provine dintr-un acut sentiment al schimbării perpetue. Nici unul, nici celălalt nu cred în posibilitatea de a decupa în fluxul temporal epoci care ar forma tot atâtea ansambluri puternic individualizate și relativ autonome. Istoria lor, care înlănțuie nesfârșite transformări și demonstrează peste tot acțiunea diferenței, este deci în același timp o mașină de război împotriva guvernării centralizatoare și un remediu împotriva gândirii unificatoare și fixiste. Virtutea sa aparte este că autorizează, grație caracterului bine înlănțuit al transformărilor succesive, mersul înapoi către origini.

A pune sub ochii francezilor „vechea lor guvernare" este deci pentru Mably, ca și pentru Boulainvilliers, esența însăși a muncii istoricului. Ei contează pe puternica semnificație emoțională a acestei întoarceri la origini pentru a preveni această lejeritate, atât de comună francezilor, care împrumută în mod abuziv prezentului soliditatea a ceea ce a existat dintotdeauna; pentru a vindeca frivolitatea care îi împiedică să se atașeze de „ideile asupra guvernării[61]" și pentru a lupta împotriva prodigioasei lor capacități de a uita. Căci francezii nu sunt vinovați decât de uitare. Severitatea arătată de Mably și de Boulainvilliers față de o națiune atât de nesocotită, încât a uitat că „a avut un Carol cel Mare" – eroul lor pozitiv și comun – este astfel nuanțată de speranță: pentru că uitarea nu este același lucru cu ignoranța. Chiar înăbușite, „vechile noțiuni de societate și de ordine" nu trebuie să fie atât inculcate, cât readuse la viață; istoria este o aducere aminte. Așadar, nu este nevoie să le fie prezentată francezilor o interpretare nouă a trecutului lor. Pentru a le reactiva memoria, e de ajuns să le fie doar arătat. După atâtea „memorii pentru o istorie perfectă", este vorba acum să se scrie istorii pentru o memorie perfectă.

Înțelegem atunci mai bine ce funcție atribuie sistemele lor descrierii măgulitoare a barbariei originare, atât de ciudată din partea unor oameni așa de vizibil marcați de iluminismul veacului lor. Oare cum anume obiceiurile aspre ale unui neam războinic, străbătând înarmat pădurile germanice, pot să constituie pământul natal al libertății și egalității? De ce Mably și Boulainvilliers, în acord cu „germaniștii[62]" secolului lor, asimilează cu atâta ușurință barbaria cu energia și văd în sălbăticie promisiunea independenței? În ce scop fac din cruzime chiar semnul unui „suflet mândru"? Nu putem înțelege această simpatie decât legând-o de nevoia de a măsura abuzurile prezentului. Fără această coborâre până la sălbăticia primitivă a națiunii ce se năștea, nimeni nu ar putea să judece prezentul

așa cum este el acum, nici să fie sensibil la „diferențele" ce despart societatea franceză de propriile tradiții istorice. Tovărășia aspră a francilor, atașamentul puternic față de independența lor servesc la evidențierea creșterii ilegitime a despotismului și a cortegiului său de servituți. Originea, care face introducerea într-o pedagogie comparativă, este deci un concept reglator.

Dar fără a fi obiectul vreunei sacralizări. Nici Mably și nici Boulainvilliers nu consideră primele legi ale unei națiuni drept legile sale fundamentale. Nimeni, afirmă Mably, nu este atât de neștiutor încât să confunde unele cu celelalte. Și disprețuiește visarea Vârstei de Aur: „primii greci[63]" ai lui Mably nu trăiesc, purtând cununi de mirt, în pacea grațioasă a pastoralei. Și ei, ca și francii, mărșăluiesc hotărâți și înarmați. Romanul originii este astfel, în mod curios, atins de realism. Aceasta se observă mai ales la Boulainvilliers; constrâns mai mult decât Mably de necesitatea de a legitima societatea ordinelor, trebuie să admită că violența este principiul diferențierilor sociale. Această origine este fără îndoială impură. Manuscrisul de la Angoulême notează că nobilimea „este odioasă, dacă admitem, prin îngrozitoarea violență care a golit pământurile". Dar această violență nu justifică în nici un caz încercarea, dincolo de afirmarea sa, de a coborî până la o origine inocentă și mai primitivă. Sentimentul că este neapărat necesar un punct final în această întoarcere în trecut veghează în mod cert această autocenzură; dar este și un realism dezbrăcat de iluzii: „Vechimea originii i-a cedat pe bună dreptate locul forței majore a unei cuceriri[64]..." De aceea, efortul pe care îl depun unii istorici pentru a ascunde uzurparea capețiană îi pare lui Boulainvilliers pur și simplu ridicol: o posesiune de 700 de ani ar însemna un titlu atât de mediocru[65]?

Pentru a atenua surpriza de a găsi la un om atât de reprezentativ pentru „primele lumini" o identificare atât de

senină între drept și fapt, trebuie să ne aducem aminte de lecturile lui asidue din Spinoza. Frecventarea unui sistem în care dreptul lui Dumnezeu se identifică cu puterea lui și în care fiecare individ se bucură de drepturi absolut proporționale cu forța sa, face cu siguranță o bună pregătire pentru a nu așeza dreptul pe planul scopurilor ideale. Ca și cetatea lui Spinoza, societatea lui Boulainvilliers este rezultanta unui pur raport de forțe. Descrierea istorică nu este pentru el decât traducerea unei situații empirice și lasă în afara ei orice axiologie. Acest realism își află expresia desăvârșită în manuscrisul de la Angoulême: „Nu există cu adevărat un statut nobiliar mai veritabil decât acela dobândit prin dreptul de cucerire; după cum nu există în nici un caz o mai mare distincție între oameni decât cea între învingător și învins..."

În ce-l privește, Mably nu vrea să recunoască nici un drept învingătorului; de acord asupra stării francezilor înainte de cucerire, el refuză, în schimb, formula brutală ce i se pare că rezumă istoria originilor așa cum o scrie Boulainvilliers: „Orice francez a fost nobil, orice gal a fost om de rând." Dar nici el nu este sigur că în istorie se poate realiza un mers înapoi în trecut fără capăt. Nu ne putem întoarce niciodată de la istorie la natură. „Monumentele cele mai vechi ale istoriei" reprezintă societăți deja degradate: acesta nu înseamnă că nu trebuie să zăbovim asupra lor.

Dar numai pentru a înțelege mai bine și nu pentru a retrăi mai bine. Tradiția mobilizează energie intelectuală și morală. Dar nu invită la visare. Nici o nostalgie nu însoțește descrierea originilor. Viziunea fiecărui secol îi echilibrează avantajele și dezavantajele; astfel încât nici măcar nobilimea decăzută a lui Boulainvilliers nu poate să se plângă cu sinceritate „că și-a pierdut acel rang superior și netransmisibil de care s-a bucurat atâta vreme în veacurile de ignoranță și de asprime"; și, tot așa, ar fi indecent să le reproșăm mereu stării a treia

și magistraților statutul lor inițial; irațional să credem că i-am putea „retrograda la rangul de servi" pe deputații stării a treia; absurd să pretindem restaurarea egalității turbulente a hoardei jefuitoare[66]. Mably este ceva mai puțin sigur: cu puțin noroc, acționând la timp, am fi putut reuși să mergem înapoi spre începuturi. Uneori își rezervă plăcerea de a-și le imagina, îmbrățișând motivele legislatorului confruntat cu reformarea unei societăți care nu ar fi atins punctul de unde acumularea viciilor și prejudecăților devine ireversibilă; iar atunci descrierea sa atinge imponderabilitatea utopiei: „Cred că văd cetățenii împărțiți în clase diferite (...) văd pretutindeni magazii publice unde sunt închise bogățiile Republicii (...) Iar magistrații, adevărat părinți ai patriei..." Dar ocazia de a reînnoda legăturile cu primitivitatea a trecut pentru totdeauna. „Luminile vin prea târziu, când moravurile sunt corupte[67]."

Previziunea nu este însă imposibilă. O desfășurare temporală bine înlănțuită îl incită pe istoric la „horoscoape" — cuvântul îi aparține lui Mably: faptul că fiecare epocă este în așa măsură solidară cu trecutul și prinsă într-o rețea de cauze și efecte ce lasă atât de puțin loc hazardului, încurajează, fără îndoială, prospecția; dar totodată descurajează, la fel de sigur ca și întoarcerea în trecut, speranța saltului înainte. Mutațiile sociale nu se pot face vreodată decât cu pași foarte mici, cu foarte puțin zgomot. Boulainvilliers se mărginește să dorească reinstituirea Stărilor generale, înzestrându-le cu atribuții mai ales financiare. Mably, să facă să reînvie sub acest nume câmpurile lui Marte* și câmpurile lui Mai**. Recurgerea la „această

* Inițial, teren afectat Școlii militare și exercițiilor cadeților începând cu epoca lui Ludovic al XV-lea. După „fuga de la Varenne" a lui Ludovic al XVI-lea, loc de desfășurare a unei manifestații republicane înăbușite de La Fayette. (N.tr.)

** Adunare ținută de Napoleon I la 1 iunie 1815 pentru a proclama voturile plebiscitului ce ratifica Actul adițional la Constituția Imperiului. (N.tr.)

practică uitată" nu va da decât iluzia schimbării, dacă națiunea degenerată nu este în stare „să profite de eveniment". Rezonanța profetică împrumutată operei lui Mably datorează mult proximității sale cu evenimentul revoluționar: scrise chiar la mijlocul secolului, *Droits et Devoirs du citoyen* apar în 1789. De fapt, la Mably, nu mai mult decât la Boulainvilliers, nu există vreun spirit mesianic. Prezentul nu este deocamdată văzut drept locul unei restaurații iminente; cu atât mai puțin al unei revoluții.

*

* *

Astfel, cei doi oameni împărtășesc o aceeași concepție asupra istoriei. Dar au și aceleași materiale, precum și o tematică identică. A urmări firul timpurilor nu înseamnă, nici pentru Mably, nici pentru Boulainvilliers, să refacă progresele civilizației, ci să regăsească originile pierdute ale națiunii, motivele, etapele acestei eclipse. Numai teza germanistă a cuceririi le oferă mijloacele acestei cercetări: căci numai ea permite eliberarea istoriei naționale de supunerea față de *imperium*-ul roman; numai ea poate face să apară din pădurile Germaniei acei războinici purtători ai contractului originar. Numai ea a făcut din francezi o națiune liberă. La sfârșitul veacului al XVIII-lea, acest cuvânt spune deja totul.

Istoria este, așadar, depozitara măreției originilor și a secretului uzurpărilor: ea constituie un sistem de referință pur, imanent, care s-a substituit desfășurării providențiale. Dar Boulainvilliers o face să țină un „discurs asupra inegalității" exact invers celui al lui Mably.

Pentru contele de Boulainvilliers, totuși — ceea ce dovedește încă o dată în ce măsură el aparține secolului al XVIII-lea —, oamenii sunt, la origine, liberi și egali în drepturi. Problema

acestui intelectual atât de mândru de apartenența sa nobiliară este deci să gândească și să justifice ierarhia socială tradițională în interiorul unei lumi culturale care este deja cea a Luminilor, adică ruptă de orice referință transcendentă și pătrunsă de egalitatea naturală a indivizilor. Or, istoria are misiunea, pe fondul acestei egalități naturale, să facă să apară faptul inegalității, fruct al unei cuceriri care i-a transformat în nobili pe învingători, în ignobili pe învinși. Dar Boulainvilliers nu se oprește aici: pentru că ceea ce istoria a făcut, ar putea să și desfacă. Rasa este cea care va asigura menținerea a ceea ce ea a fondat: distincția originară a statutelor, întâmplătoare în fond, devine necesară când se reproduce prin legături de sânge. Astfel, departe ca acest de „rasă" să fie arhaic, el apare legat, după cum a sugerat Louis Dumont, de nașterea ideologiei egalitare. El permite, într-adevăr, să fie înlocuită vechea justificare organicistă a inegalității cu o argumentație istorico-biologică nu doar compatibilă cu egalitatea „naturală", dar care permite recuperarea egalității în interiorul inegalității: nobilii sunt diferiți de (superiori față de) oamenii de rând, dar egali între ei. Element fundamental, în reprezentarea pe care Boulainvilliers o construiește despre nobilime, și care se opune atât de puternic lui Saint-Simon, obsedat de preeminența ducilor și pairilor.

Pentru el, casta militară definită prin cucerire este o societate de egali. Nu uită niciodată să sublinieze că printre învingătorii liberi veniți din Germania, „nu se cunoșteau deloc distincțiile de titluri aflate astăzi în uz". Dar această societate egalitară este și o societate închisă: dacă rangul îl dă cucerirea, iar sângele îl perpetuează, înseamnă că nimic altceva nu îl poate da în locul său; nici măcar, în nici un caz, favoarea regelui. Boulainvilliers ține deci să sublinieze în același timp caracterul închis al nobilimii — ideea de a face, o dată pentru totdeauna, inventarul general al familiilor nobile ale regatului[68]

demonstrează această ambiție — și egalitatea riguroasă din interiorul acestui grup închis.

În această construcție, care reinstalează egalitatea în sânul inegalității, există un punct foarte dificil de susținut: argumentul eredității pare de fapt la Boulainvilliers la fel de puțin convingător pentru rege (toate nenorocirile statului au venit de la monarhia ereditară) ca și pentru popor (deși virtutea poate să „apară" la oamenii de rând, rămâne strict individuală și nu trece niciodată la copii); în schimb, ea asigură „noblețea netransmisibilă"; privilegiu pe care îl justifică, fără prea mare rigoare, argumente statistice: virtutea este *mai* întâlnită la rasele bune decât la celelalte; o naștere nobilă este, pe de altă parte, mijlocul *cel mai* comun de a valoriza și de a onora virtutea.

De altminteri, două pericole contradictorii amenință această ciudată organizare. Pe de o parte, inegalitatea statutelor ar putea fi pusă sub semnul întrebării din exterior: trebuie deci să existe o opoziție față de ascensiunea stării a treia și a magistraților. Pe de altă parte, chiar în interiorul grupului privilegiat, egalitatea ar putea fi alterată: trebuie împiedicată, în sânul egalității secunde, construită pe inegalitate, proliferarea de noi inegalități. Societatea nobiliară trebuie așadar să se teamă la fel de mult de asociere — ca puterea de a înnobila să adune la grupul egalilor falși egali — și de separare — ca în interiorul grupului de egali să apară și să se adâncească noi distincții. Iată de ce Filip cel Frumos este marele răufăcător din istoria Franței, crede Boulainvilliers: cel care primul „și-a atribuit puterea de a înnobila sângele oamenilor de rând și care, printr-un abuz aproape asemănător, deși diferit în speță, a creat noi pairii[69]". Este semnificativ că cele două acțiuni sunt prezentate ca identice, demonstrând spiritul confuz al despotismului. Filip cel Frumos este de două ori vinovat: pentru că a introdus egalitate în inegalitate (de vreme ce „înnobilații au ajuns să creadă că au ajuns la o adevărată egalitate") și inegalitate în egalitate,

instituind o pairie pe care nimic în istorie nu o legitimează (întrucât „fie pairi, fie prinți ori seniori de sânge, ei fac cu toții corp cu nobilimea în Adunările Stării"). Singurul argument care poate nuanța opoziția lui Boulainvilliers față de Saint-Simon în disputa ducilor și pairilor este acela că nu există nici un motiv, de vreme ce posibilitatea de a cumpăra funcții deschide „celor mai neînsemnați burghezi" poarta magistraturilor, pentru ca „favoarea regilor să nu se poată exercita și în favoarea unora dintre nobili...". Rezultă că cele două demersuri sunt, în privința principiilor, la fel de greșite.

Prin urmare, ce e de făcut? Ambiția lui Boulainvilliers este în fond să reconstruiască, în față cu apologetica absolutistă, un alt model al istoriei naționale: societatea „feudală" este aceea care i-l furnizează. Dar atenție! Boulainvilliers nu este un „feudal" în sensul pe care îl vor da acestui cuvânt filozofia Luminilor și Revoluția; el critică Biserica și scolastica, barbaria moravurilor, ignoranța timpului. Salută cu entuziasm Renașterea literelor și artelor în secolul al XVI-lea[70] — un decupaj cronologic nu atât de frecvent în istoriile Franței din epocă și din secolul al XVIII-lea în general.

De fapt, Boulainvilliers vrea să redea unei nobilimi care, o dată ce și-a uitat propria origine, nu mai ajunge nici măcar să se definească, sentimentul existenței sale. Or, fără aviditatea oamenilor de rând, aproape că l-ar fi pierdut. „Pasiunea nemăsurată" pe care aceștia o încearcă „pentru a se așeza în locul nobilimii prin scrisorile Prințului" întreține încă în nobilime sentimentul că formează un corp, cu componenta sa dublă de excluziune și de egalitate. Boulainvilliers visează la un fundament mai puțin exterior. Însă regimul feudal care i-l oferă este numai un tip ideal de raporturi ale societății civile și regelui Franței și comportă două trăsături: o societate bazată pe inegalitatea statutelor și egalitatea în interiorul fiecărui statut; independența nobililor în raport cu regele, *primus inter pares*.

Problema lui Mably este cu totul diferită. La fel ca Boulainvilliers, și el pleacă de la o egalitate originară, prinsă într-o „natură care nu a îngrădit posibilitățile". Dar nu trebuie să găsească cu orice preț o legitimitate unei ierarhii sociale metafizic inacceptabile; căci, mai mult decât atât, o consideră fără fundament istoric veritabil. El radicalizează critica ereditării: nu mai este vorba doar de a o contesta regilor, ci omenirii întregi. Atât timp cât distincțiile acordate vasalilor merovingieni sunt date cu titlu personal, totul merge bine în istoria lui Mably: titlurile de noblețe nu se transmit ereditar; copiii nobililor rămân în clasa comună a cetățenilor; nu există decât un singur ordin și două clase. Toată nefericirea istoriei vine din transformarea acestor două clase (care se desfac și se recompun fără încetare în funcție de competențele și de virtuțile personale) în ordine fixe: eroul negativ al lui Mably nu este Filip ce Frumos, ci Clotar al II-lea, pentru că a introdus, o dată cu ereditatea beneficiilor, un ordin privilegiat în națiune.

Nașterea acestui ordin, de acum înainte dușman de moarte al egalității — fie și numai prin fascinația pe care o exercită asupra stării a treia, pe care o împiedică să se accepte drept corp (observăm aici la teza lui Boulainvilliers perfect răsturnată) —, este fixată așadar de Mably într-o epocă încă primitivă. Pentru el esențialul este însă să demonstreze că nobilimea nu a existat dintotdeauna și să îi retragă privilegiului, în consecință, prestigiul originii: punct atât de important încât, pentru a-l institui, nu ezită să conteste autoritatea lui Montesquieu și să cheme în ajutor — o singură dată, ce-i drept — argumentele taberei adverse, cea a abatelui Dubos: „Nu îmi imaginez că domnul președinte de Montesquieu crede că națiunile ar fi putut începe prin a avea nobili." La originile națiunii, Mably nu regăsește așadar feudalitatea politică. În sursele pe care le împrumută de la germaniști, ceea ce contează este organizarea „Vechii Guvernări": un rege mai căpitan

decât monarhul, comandând unor soldați mai degrabă decât unor supuși, o putere executivă colegială pe care o exercită în Consiliu rege și notabili, o putere legislativă în mâinile unei adunări generale, câmpul lui Marte: aceasta este esența sistemului lui Mably.

La acest tablou trebuie adăugată o viziune asupra cuceririi împrumutată de la Montesquieu, la jumătatea drumului între idila absurdă imaginată de Dubos între gali și romani și separarea perfectă dorită de Boulainvilliers: la Mably, ca și la Montesquieu, învinșii, eliberați de *imperium*-ul roman, se raliază învingătorului lor. Raliere pe care Mably o vede mai puțin drept efectul obișnuinței și mai degrabă al unei alegeri voluntare, conștiente și publice: o declarație solemnă, un jurământ. Cu acest preț – declarația de renunțare la legea romană –, un gal „începe să se bucure de aceleași prerogative", obține aceleași concesii, în sfârșit – ceea ce este, evident, triumful asimilării! – intră în câmpurile lui Marte.

Astfel, la Mably inegalitatea este de două ori discreditată: nu este nici produsul rasei – de vreme ce, contrar lui Montesquieu, el nu recunoaște nobilimea francă originară –, nici al cuceririi – câtă vreme, contrar lui Boulainvilliers, instituie fuziunea învingătorilor și învinșilor; este o pervertire, prima verigă dintr-un lung lanț de vicii. Ea antrenează creșterea bogățiilor particulare, pierderea gustului libertății și – de departe cel mai rău! – o prezență intermitentă în câmpurile lui Marte. Nu putem așadar, crede Mably, să construim decât pe bază de egalitate.

Mai trebuie înțeles ce este de fapt această egalitate. Nu mai mult decât la Boulainvilliers, nu este vorba despre o egalitate de confuzie al cărei model îl constituie, o dată în plus, despotismul: „Cu cât ne apropiem de despotism, cu atât mai mult rangurile îl confundă[71]." De la Boulainvilliers, Mably – înarmat și cu autoritatea lui Montesquieu – preia imaginea

unui despotism presbit care vede obiectele de prea departe și de prea sus pentru a observa între ele vreo diferență. Dar nu este vorba nici despre o egalitate ucigătoare pentru dependență; căci „numai în Turcia sau în vreun alt stat despotic am putea crede că subordonarea necesară în societate este incompatibilă cu egalitatea[72]".

De această dată, prin urmare, inegalitatea este cea care trebuie recuperată în sânul egalității, iar Mably se dedică acestei misiuni. În realitate, sunt de ajuns câteva schimbări pentru a face inegalitatea tolerabilă. Putem menține inegalitatea averilor? Exemplul elvețian arată că legi somptuare judicioase reușesc să împiedice creșterea lor anarhică. Ne putem obișnui cu inegalitatea puterilor? Da, dacă o bazăm pe competențe, adică dacă puterea este revendicată mai puțin în calitate de suveran decât ca magistrat. Putem deci — de vreme ce nu este posibil să se revină la egalitatea primitivă — păstra totul din inegalitatea statutelor, introducând precauții dintre care unele amintesc de „mâna ascunsă" a rousseauismului: supușii vor asculta „fără tristețe și fără umilință de suverani care, mulțumindu-se să fie burghezi simpli, puțin bogați și economi ca și ei, *ascund* că formează un ordin privilegiat[73]." În ce privește nobilimea, pentru a fi pe deplin justificată, îi este suficient să știe „că spiritul de servitute este cea mai mare dintre decăderi".

Organizarea presupune un exclus: această „plebe fără valoare, fără considerație, fără avere, care nu poate (face) nimic prin ea însăși". Anumite texte ale lui Mably lasă să se înțeleagă, fără îndoială, că fiecare om trebuie inclus într-un ordin și să se bucure în cadrul lui de un drept real; orice om trebuie declarat liber. Nu este însă la fel de evident că trebuie să ia parte la guvernare. Priviți ca oameni liberi de către lege, meșteșugarii din *Entretiens de Phocion* nu au nici un fel de existență politică: ei nu participă la adunări. „Este important ca mulțimea, pe care munca și ocupațiile sale o înjosesc, să nu pună mâna pe

guvernare[74]." Nu suntem departe de termenii în care Boulainvilliers descrie națiunea supusă, exclusă și ea din adunări „pentru că (este) menită muncii și cultivării pământului și nu împărțirii onorurilor guvernării". Excluși lui Boulainvilliers sunt mai numeroși, dar principiul excluderii este identic.

Istoria lui Mably justifică, așadar, fundamentul societății ordinelor. Bântuit ca și Boulainvilliers de sentimentul degradării perpetue a societăților, Mably încearcă să ancoreze nesfârșita derivă istorică. El vrea deci să păstreze ordinele, dar împiedicând aceste încălcări, aceste contestări, chiar aceste treceri care anunță noi bulversări; ceea ce se poate realiza atribuind fiecăruia un patrimoniu fix[75]: persoanele individuale vor putea deci să crească sau să scadă, dar averea globală a fiecărui ordin va rămâne constantă; și astfel nici unul dintre ele nu „va cădea în dispreț". Acest efort de a furniza ordinelor o „condiție constantă" de nedepășit ar trebui însoțit de o educație colectivă. Mably este la fel de sever ca și Boulainvilliers față de cei care încearcă să impieteze asupra drepturilor ordinului vecin: paralamentarii, de pildă, înverșunați să susțină că „clerul și nobilimea nu erau primiți decât prin favoare la adunările notabililor, în care magistrații formau majoritatea". Nu valorează mare lucru un regat „unde nimeni nu vrea să stea la locul lui, unde fiecare aspiră să pătrundă într-un ordin care refuză să îl primească"; pentru că atunci vanitatea devine principalul interes al tuturor cetățenilor.

Marea noutate a lui Mably nu este așadar revenirea la teza liberalismului nobiliar, o versiune democratică a germanismului, ci mai degrabă lărgirea sa, instalarea stării a treia în adunările națiunii, pe lângă clerici și nobili. Acesta este mariajul idealului egalitar cu menținerea „rangurilor". Acest mariaj — ce arată, de altminteri, că în secolul al XVIII-lea ar fi riscant să opunem curentul liberal și curentul democratic — este realizabil, spune el, prin grația unei legislații concepute ca o armonie.

Pentru că ideea nouă existentă la Mably și pe care am căuta-o în zadar la Boulainvilliers este cea a armoniei. Metafora organicistă este evident inutilă pentru descrierea unei societăți împărțite între învingători egali în privilegii și învinși egali în servitute. În schimb, este indispensabilă reprezentării pluraliste a corpului social: ea asigură demnitatea fiecăreia dintre părți („fiecare dintre clasele de cetățeni înțelege că poate fi fericită fără a le oprima pe celelalte") și conlucrarea lor pentru un scop comun: „binele public", posibil de realizat într-o ierarhizare acceptată a funcțiilor sociale. Iată de ce suveranul cel mai demn de admirație din întreaga istorie a Franței este Carol cel Mare, dirijor al armoniei: medierea sa a permis apropierea ordinelor și uitarea vechilor lor adversități. Opera legiuitorului ideal este să mențină echilibrul între diferitele ordine: echilibru care „este astăzi singura egalitate imaginabilă între oameni"; de aceea, sarcina legislatorului este cu atât mai ușoară cu cât ordinele sunt numeroase: se echilibrează mai bine unele pe celelalte și, în plus, este mai plăcut să le faci să contribuie la fericirea colectivă. Ar fi deci mai bine să existe patru ordine în loc de trei; și cinci în loc de patru. Atunci ar triumfa, după dorința lui Mably, pluralitatea armonică: ea este cea care, în definitiv, constituie națiunea.

Astfel, discuția cu privire la istoria Franței face parte din ceea ce există mai viu în cultura secolului al XVIII-lea, pentru că se înrădăcinează în ascensiunea societății civile spre putere și în căutarea unei legitimități care să poată fi nu substituită – de vreme ce absolutismul este o uzurpare –, ci *restaurată*. Boulainvilliers și Mably ilustrează două dintre momentele ei esențiale, scriind versiunea nobiliară, respectiv versiunea plebee a unei aceeași istorii, a națiunii. Ceea ce le diferențiază este important la nivelul opiniilor: Boulainvilliers este un aristocrat exclusivist, Mably reintegrează starea a treia în națiune; dar practic neglijabil sub două alte aspecte: ambele împărtășesc

această revendicare liberală a societății față de putere, a cărei purtătoare naturală a fost, la sfârșitul domniei lui Ludovic al XIV-lea, nobilimea. Dar, mai ales, amândouă scriu din punct de vedere intelectual aceeași istorie, formată din aceleași instituții, jucată de aceiași actori: „națiunea" le permite să gândească în același timp socialul și naționalul, spre deosebire de secolul al XIX-lea, care nu va mai vedea în ea decât naționalul. Socialul și naționalul împreună: nuntirea societății și a mitului său.

Anii imediat anteriori Revoluției franceze vor încărca tema istorică a națiunii cu un conținut politic deosebit de puternic: o regăsim, în fapt, în broșurile prerevoluționare, publicate între adunarea Notabililor și cea a Stărilor generale (sfârșitul lui 1787–aprilie 1789). Aceste broșuri, care sunt cel mai adesea anonime, demonstrează influența istoriei Franței de tip Boulainvilliers–Mably în societatea cultivată a secolului al XVIII-lea: referirile la originile și la istoria națiunii apar, într-adevăr, foarte frecvent.

Ele au avantajul, în aceste texte de circumstanță strâns legate de actualitate, de a explica în mod clar partea de revendicare politică pe care o comportă și de a arăta în ce măsură teza „democratică" a lui Mably a triumfat în spirite asupra tezei aristocratice a lui Boulainvilliers. Într-adevăr, atunci când vreuna dintre aceste broșuri apără ordinele societății drept constitutive ale monarhiei, o face în numele tradiției sau al Constituției, niciodată în numele rasei: departe de a fi putut fonda o legitimitate nouă în avantajul nobilimii, ideea este, din contră, întoarsă împotriva nobililor prin faimosul pamflet al lui Sieyès*, care propune să fie trimise „în pădurile Franconiei toate acele familii care păstrează pretenția nesăbuită că ar fi născute din rasa cuceritorilor și că le-ar fi succedat în drepturi".

* Emmanuel-Joseph Sieyès (1748–1836), abate și om politic francez, unul dintre cei mai fermi susținători ai Stării a treia în Adunarea Constituantă, membru influent al adunărilor revoluționare. (N.tr.)

În realitate, „libertățile germanice" au devenit patrimoniul mitic al întregii națiuni, pe cale de a purta bătălia decisivă de restaurație. În centrul reprezentării, se află cuplul rege–națiune, două puteri care nu se definesc printr-un conflict, dar care sunt două elemente indispensabile pentru autoritatea publică legitimă. Definiția lor teoretică nu este contradictorie, ci complementară: regele, care dispune de o alegere istorică legitimată prin filiație, este întruparea statului. Națiunea este o colectivitate umană totodată istorică și mitică, depozitară a contractului social, voință generală pierdută în negura vremurilor, promisiune de fidelitate față de origini. Între cei doi există o relație aparentă de subordonare, în realitate o constrângere de cooperare: regele este conducătorul națiunii, dar nu guvernează în mod legitim decât atât timp cât respectă drepturile, legile națiunii.

Când nu le respectă, înseamnă că elemente nefaste împiedică această cooperare: fie despotismul ministerial, începând cu Richelieu, fie uzurparea nobiliară, în epoca feudală. Astfel, lupta angajată în anii 1787–'89 este gândită ca o redobândire a drepturilor de către națiune și o restabilire a comunicării între rege și națiune, pe care trebuie să o simbolizeze domnia legii: un elan legiferator multisecular triumfă în această nouă religie laică, bază a monarhiei reînnoite.

Astfel, înainte de a deveni punctul zero al istoriei Franței, Revoluția franceză, mitul originilor societății noastre contemporane, va fi fost mai întâi încununarea celui mai îndepărtat trecut al nostru: reinstaurarea colectivității naționale în plenitudinea drepturilor sale. În fond, capăt sau origine, în ambele viziuni există aceeași anulare a timpului inseparabilă de ideologia revoluționară, și aceeași încărcătură emoțională ce constituie națiunile moderne.

Civilizație și barbarie în concepția lui Gibbon*

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

În acel Paris al Luminilor din care Gibbon și-a tras o mare parte din inspirația intelectuală, secolul începuse printr-o dispută literară care pare să nu fi fost existat până la el, deși va rămâne în miezul vieții sale intelectuale: disputa anticilor și modernilor. Miza dezabaterii este, de la sfârșitul domniei lui Ludovic al XIV-lea, acel sentiment al unei identități culturale între antic și modern care constituia patrimoniul comun pentru *intelligentsia* europeană începând din Renaștere. Nu înseamnă că „modernii" refuză filiația sau moștenirea Antichității; dar nu mai acceptă ca aportul lor să nu fie decât redescoperirea modelului greco-roman. Afirmă superioritatea „modernității" asupra „antichității", mai ales în ce privește progresul cunoștințelor, rigoarea raționamentului, căutarea adevărului; renunță la concepția ciclică asupra istoriei și afirmă, dimpotrivă, valoarea creatoare a timpului, care separă treptat eroarea de adevăr.

Această desprindere a conceptului de modernitate în raport cu antichitatea construiește în veacul al XVIII-lea, puțin câte puțin, o istorie evoluționistă și o teorie a progresului. După istoria providențialistă a Bisericii, după istoria ciclică a umaniștilor și a reformaților, a venit timpul unei istorii deschise, chiar pe termen nelimitat; angoasa latentă care îi este inseparabilă este alungată de spectacolul progresului artelor și științelor, garanție a progresului general. Ilustrările desăvârșite ale „modernității" în secolul al XVIII-lea sunt *Discours préliminaire* al lui d'Alembert și *Tableau des progrès de l'esprit humain* de Condorcet. Adică „civilizarea", care este un proces înainte de a fi o stare: faptul de a face să devină „civilizat", „cizelat" ceea ce nu era astfel. Cuvântul însuși, care în franceză și în engleză datează din epocă, s-a născut pentru a

* Versiunea franceză a articolului apărut în *Daedalus*, 1976. (N.a.)

exprima această înaintare a societății Luminilor spre o stare ideală, această conștiință de a se afla pe drumul cel bun, această certitudine că timpul este cumulativ și că istoria are un sens[76].

Or, din multe puncte de vedere, Gibbon scrie o istorie diferită de cea a veacului său: în același timp mai modernă și mai veche. Mai veche, pentru că Gibbon este un profesionist al Antichității și trăiește în lumea erudiților și a societăților savante din secolul al XVII-lea, unde stăpânirea limbii franceze i-a facilitat accesul. Mai modernă, pentru că el integrează această erudiție în arta de a povesti trecutul și inventează astfel fresca istorică, unul din marile genuri romantice. Gibbon se află undeva între Tillemont și Renan, dar acest undeva nu este doar consensul filozofic al Epocii Luminilor, ci și o viziune originală asupra trecutului și prezentului Europei.

Biografia sa include deja această ciudățenie: anii studioși și retrași de la Lausanne, din partea unui gentleman englez care a gustat din farmecele saloanelor pariziene și londoneze. Căci pe malurile lacului Geneva, în această zonă de la granița franco-germană care va fi crucială pentru transformările culturii europene, Gibbon nu vede decât o retragere pentru a-și continua opera. După ce fusese țara de exil din tinerețe, Elveția devine adăpostul maturității sale; faptul că a ales-o este pentru el un mod de a nu aparține nici uneia dintre națiunile Europei și de a spune că cele două patrii ale sale sunt universale: erudiția istorică, cea mai internațională dintre culturi, și Roma, mama Europei. Revelația avută la 15 octombrie a dat vieții sale un sens ca o veritabilă convertire religioasă: Freud nu reușește să intre în Roma decât atunci când este deja Freud, pregătit să înfrunte Antichitatea copilăriei sale, care este și lumea păgânilor. Dimpotrivă, Gibbon nu devine Gibbon decât în ziua în care pășește „cu mândrie pe ruinele Forumului". Pentru că Roma îi oferă mai mult decât ideea civilizației: identitatea culturală.

Între el și Roma există aceeași legătură care îi unea de Antichitate pe intelectualii europeni ai Renașterii: o poveste de dragoste. Este aceeași vrajă a descoperirii, aceeași prospețime și nerăbdare a recuceririi secretelor pierdute. Totuși, începând din Renaștere, învățământul a instalat Roma în memoria tuturor; latina și istoria învățate prin operele lui Cicero sau Tacitus s-au aflat permanent în centrul educației școlare a viitorilor nobili. Pe scurt, atunci când Gibbon descoperă Roma, ca atâția călători din veacul al XVIII-lea, el o cunoaște deja: este *topos*-ul cel mai clasic al culturii europene, centrul teatrului și artei sale, al filozofiei morale, al reflecției istorice. Ciudat este că întâlnirea sa cu acest loc supraîncărcat de semnificații a fost totuși o surpriză și a semănat cu o convertire existențială. Când Montesquieu se află la Roma, în 1729, nu poate fi bănuit de indiferență față de istoria romană, despre care a scris deja *Essai*[77] (1716), înainte de celebrele *Considérations*[78] (1734); dar tocmai pentru că Roma antică este pentru el un obiect de cunoaștere, față de Roma pontificală păstrează reflexele turistului inteligent, observator al moravurilor, politicii și artelor. Gibbon, treizeci și cinci de ani mai târziu, nu vede în Roma decât *Urbs*: „Toate locurile memorabile unde Romulus s-a oprit, unde Cicero a vorbit, unde Cezar a căzut, erau prezente deodată în fața ochilor mei; și am pierdut sau m-am bucurat de mai multe zile de beție înainte să fiu în stare să trec la un examen rece și minuțios."

Această emoție de călător, care prefigurează investiția afectivă a scriitorilor romantici asupra istoriei, traduce în același timp fidelitatea lui Gibbon față de „studiile clasice" ale Europei și față de tradiția secolelor al XVI-lea și al XVII-lea: Roma este un model de civilizație care a rămas nedepășit. Pentru că această propoziție centrală nu este la el de ordin filozofic. Gibbon nu are o teorie asupra omului în societate, asupra legii naturale, asupra contractului social. Nu îl preocupă nici una

dintre interogațiile esențiale ale veacului său: „Ce este un „sălbatic?" „Cum poate fi inclus sălbaticul în istoria omenirii?" El este istoric, în mod spontan și total, adică empiric, narativ și europocentric, în mod spontan și total, în interiorul unei lumi unde nu contează decât Antichitatea greco-romană, tradiția iudeo-creștină și copilul acestora, Europa.

Superioritatea Romei nu constituie așadar obiect de demonstrație, ci este de ordinul evidenței, al constatării. Ea ține de o experiență unică, care se cere descrisă, și nu de jocul legilor istorice. Gibbon l-a citit și îl admiră pe Montesquieu, dar cele două opere au puține în comun, la urma urmei. Pentru Montesquieu, istoria romană nu este decât un *case study* al unei tipologii generale a regimurilor politice: aceleași cauze care au făcut măreția Romei se află la originea căderii sale, atunci când extinderea Imperiului aduce o guvernare monarhică incompatibilă cu legile care au făcut-o totuși necesară. Gibbon, deși reluând uneori teoria predecesorului său, nu este un spirit înclinat spre o conceptualizare riguroasă. El este un eclectic; oferă nu numai multiple explicații posibile pentru grandoarea și căderea Romei, ci chiar numeroase tipologii de explicație. Istoria Romei nu constituie pentru el un laborator de experiențe, ci este doar aceea care atinge, în secolul al II-lea d. Hr., punctul culminant al istoriei omenirii, *„the period in the history of the world, during which the condition of the human race was most happy and prosperous*[79]" *(„perioada din istoria omenirii în care condiția rasei umane a fost cea mai fericită și mai prosperă").* Un moment, mai degrabă decât un concept.

Dintr-o dată, nu este posibil ca acest moment privilegiat să fie integrat într-o istorie liniară a progresului umanității, precum cea scrisă de Condorcet la sfârșitul secolului. El caracterizează, dimpotrivă, o concepție ciclică asupra istoriei, după care civilizația nu este o stare ideală spre care conduc treptat progresele cumulate ale omenirii, ci se materializează, din

contră, într-o serie discontinuă de perioade binecuvântate. În interiorul acestei istorii ciclice, Roma secolului al II-lea reprezintă încununarea celui mai frumos ciclu, astfel încât speranța atribuită de Gibbon Europei clasice nu este să depășească acest model sau valorile pe care le susține, ci să constituie pentru ele un leagăn mai puțin fragil.

La drept vorbind, e dificil să definim foarte exact, în termeni pozitivi, motivele acestei devoțiuni. Gibbon nu prezintă nicăieri o descriere sistematică a civilizației romane: în sinea lui este atât de pătruns de superioritatea acesteia, încât nu simte nevoia să îi comenteze motivele, nici măcar să-i inventarieze elementele. Faimoasa judecată din capitolul III pe care am citat-o mai sus, despre fericirea excepțională a genului uman în epoca Antoninilor, nu se sprijină decât pe justificări oarecum sumare, virtutea și înțelepciunea împăraților, care urmează tulburărilor din secolul I. Pierderea libertăților — faimoasele libertăți romane care alimentează atâtea cărți ale veacului — este mai mult decât compensată prin execițiul unui despotism așa de luminat. De fapt, pe Gibbon îl interesează puțin filozofia politică, care îi pasionează pe atâția dintre contemporani; el scrie, ca și maeștrii săi din Antichitate, ca și Tucidide, Cicero, Tacitus, o istorie morală. Pentru ca o perioadă să fie măreață, este necesar și suficient ca ea să fi produs un anumit tip uman: împărații veacului al II-lea îi sunt *exempla*, în același timp de cultură și de morală.

Cu toate acestea și ca întotdeauna, istoria romană a lui Gibbon este și o istorie a individului Gibbon. Cultul Antoninilor trimite la raportul pe care istoricul îl întreține cu prezentul său. Din acest punct de vedere, Gibbon este un scriitor cu totul original. Nu are nevoie, precum oamenii Renașterii, să redescopere Roma dincolo de sedimentarea medievală: munca a fost făcută înainte de el; însă nici nu crede, precum artiștii și literații veacului al XVIII-lea, că poate fi imitată cu adevărat:

este deja prea istoric – în sensul secolului al XIX-lea – pentru a nu concepe istoria ca un flux, care nu repetă niciodată aceleași imagini sau aceleași reușite. Ciclurile de civilizație pe care ea le prezintă sunt totodată incomparabile și fugitive. *The Decline and Fall of the Roman Empire* e dominat în întregime de un sentiment romantic al unicității și fragilității marilor perioade ale istoriei; extraordinară mărturie a momentului în care vechea concepție ciclică despre istorie se transformă în istoricismul secolului al XIX-lea.

La urma urmelor, Gibbon nu a scris o istorie a Imperiului roman; a ales să scrie o istorie a declinului și a căderii acestuia. În chiar anii când ruinele scrupulos neo-clasice își aruncă umbra de tristețe domolită în parcurile castelelor aristocratice, el își alătură vocea la concertul european al melancoliei savante. Departe de a fi o promisiune a istoriei, civilizația e o nostalgie a istoricului.

Textul cel mai clar în această privință se află la sfârșitul capitolului XXXVIII, celebrele *„General Observations on the Fall of the Roman Empire in the West"*, ce constituie singurul comentariu cu adevărat analitic al problemei care împrumută titlul său cărții. Știm că, după ce a rezumat cauzele căderii Romei, Gibbon își propune să extragă din aceasta lecții pentru propria sa epocă. Să înseamne oare că asimilează Europa secolului al XVIII-lea cu Imperiul roman din perioada de glorie? Da și nu. Da, pentru că el arată că, cu riscul de a trece drept un rău patriot, consideră Europa drept o mare republică, unită tocmai sub aspectul civilizației, pentru că locuitorii ei au atins *„almost the same level of politeness and cultivation" („aproape același nivel de bună-creștere și de educație")*: vrea să spună că elitele europene din epoca sa, oricare ar fi fost vicisitudinile relațiilor de putere între națiuni, se caracterizează printr-o *„state of happiness" (stare de fericire)* și printr-un *„system of arts, and laws, and manners" (sistem de arte, de legi și de moravuri)*

care le este comun și definește civilizația. Nu există nimic în această abordare care să nu aparțină gândirii Luminilor celei mai clasice. De altminteri, comparația cu civilizația marii epoci romane nu este făcută decât în raport cu pericolele exterioare: istoria romană nu mai constituie un mit de identitate culturală, ca în epoca clasică, ci o pedagogie de apărare europeană.

Cu alte cuvinte, pe Gibbon îl fascinează la civilizația romană nu atât faptul că este matricea Europei, ci că a fost atât de fragilă, cum este poate și cea a Europei. Așezat pe ruinele Romei, gentlemanul umanist întreabă timpurile care vin despre șansele a ceea ce el iubește. Acest sentiment, că aparține unui moment privilegiat și amenințat al istoriei, nu provine la Gibbon dintr-o analiză a contradicțiilor interne ale civilizației europene: el arată, dimpotrivă, că existența unei pluralități de națiuni purtătoare ale acestei civilizații și emulația lor sunt, după părerea lui, factori de forță, nu de slăbiciune. Nu bănuiește absolut deloc că naționalismele pot deveni, în interiorul acestei comunități de cultură europeană, elemente de dezagregare. El nu gândește decât în raport cu o eventuală amenințare barbară (sau mai exact „sălbatică"), ca și cum invaziile ar fi fost singura cauză a prăbușirii Imperiului de Vest (deși, cu câteva pagini în urmă, a incriminat anume dimensiunea sa exagerată și influența dizolvantă a creștinismului) și de parcă Europa plurinațională a secolului al XVIII-lea ar putea fi comparată cu *limes*-ul roman (deși arată puțin mai departe că Europa de Nord, altădată rezervor de barbari, s-a civilizat încetul cu încetul).

Prin urmare, comparația devine în avantajul Europei veacului al XVIII-lea. Gibbon enumeră elementele care militează în favoarea unei relative stabilități a civilizației pe care ea a atins-o – întinderea geografică, diversitatea națională, stăpânirea artei războiului, caracterul imprescriptibil al invențiilor și tehnicilor fundamentale și avansează chiar, *in fine*, ideea unui progres

cumulativ al omenirii *„since the first discovery of the arts" (începând cu prima descoperire a artelor).* E adevărat însă că civilizația Europei, deși probabil indestructibilă, rămâne vulnerabilă la provocarea unor *„savage nations of the globe" (națiuni sălbatice de pe glob).* Ea poate fi serios amenințată, constrânsă să dea înapoi, să se expatrieze *„in the American world" (în lumea americană)*: într-un veac în care se accelerează formidabilul elan de europenizare a lumii care caracterizează istoria universală începând din secolul al XVI-lea, Gibbon discută ipoteza inversă, extrasă din exemplul roman. Nu pentru că o crede verosimilă, ci pentru că la el conceptul de „civilizație" presupune un contrariu amenințător, o exterioritate permanentă: lumea sălbatică.

Sălbatic sau barbar? În general, gândirea Luminilor distinge cei doi termeni, ca definind două etape diferite în evoluția către civilizație. *L'Encyclopédie* (1751) le amestecă încă, de vreme ce „sălbatic" evocă pentru ea „popoare barbare care trăiesc fără legi, fără organizare, fără religie, și care nu au așezări stabile". Dar adaugă: „Există această diferență între popoarele sălbatice și popoarele barbare, că primele sunt mici națiuni împrăștiate care nu vor să se unească, în timp ce barbarii se unesc adesea și aceasta se întâmplă atunci când un șef i-a supus pe alții. Libertatea naturală este singurul obiect al organizării sălbaticilor; cu această libertate, natura și climatul domină aproape singure la ei. Ocupați cu vânătoarea sau cu viața pastorală, nu dețin deloc practici religioase și nu adaptează nici o religie care să le ordoneze."

Le Dictionnaire de Trévoux (ediția din 1771), deși foarte aproape de *L'Encyclopédie,* are grijă să nu folosească „barbar" drept sinonim pentru „sălbatic"; cuvântul „se spune și despre popoarele care trăiesc rătăcind prin păduri, fără așezare fixă, fără legi, fără organizare și aproape fără religie". Astfel, cele două dicționare se pun de acord cu Montesquieu pentru a opune

sălbaticii și barbarii, enunțând că primii „trăiesc împrăștiați, retrași în păduri și în munți, fără să se unească, în vreme ce ceilalți se unesc adesa și trăiesc uneori sub un șef care i-a supus[80]." Ferguson (1767) scrie că sălbaticul nu are nici proprietate, nici guvernare, nici judecători (în America), în vreme ce barbarul, în Europa, cunoaște proprietatea și urmează un șef[81]. De Pauw distinge în mod clar diferite etape ale istoriei, atunci când, de exemplu, diferențiază tratamentul prizonierilor după cum este vorba despre „cei mai sălbatici", despre „sălbatici obișnuiți", despre „popoare semi-barbare" ori națiunile „cel mai puțin barbare[82]".

Astfel, filozofia Luminilor, în Franța și în Anglia, elaborează treptat o schemă istorică trinară „sălbatic–barbar–civilizat". Imediat după Démeunier[83], Robertson este acela care, în 1778, va defini cel mai clar cele trei etape ale evoluției, plecând de la criterii materiale: sălbaticii nu au nici scriere, nici metale, nici animale domestice (America); barbarii au metale și au domesticit animalele (Europa, Mexic și Peru); națiunile civilizate au industria și artele[84]. În această clasificare materialistă, promisă unui mare viitor în secolul următor, gânditorii veacului al XVIII-lea amestecă totuși cel mai adesea criterii filozofico–politice: sălbaticul aparține ordinii naturii; nu are nici așezare stabilă, nici religie, nici legi, nici moravuri, reprezentând începuturile omenirii, însă e capabil să acceadă la istorie și la societatea civilizată, cu condiția ca natura să nu-i fie coruptă prin contactul cu europenii. În ce-l privește pe barbar, el aparține deja ordinii istoriei: constituie națiuni, formează state, dar nu se bucură de protecția unor legi regulate, are cunoștințe și moravuri rămase ori redevenite grosolane. Pentru că barbaria este ceea ce precede, amenință ori urmează starea de civilizație: „Națiunile au oscilat toate", scrie Diderot[85], „de la barbarie la starea civilizată, de la starea civilizată la barbarie, până când cauze neprevăzute le-au condus spre un avânt pe care nu îl păstrează niciodată în întregime."

Or, Gibbon nu face distincție între sălbatic și barbar. Și în acest domeniu el este un întârziat, fixat la dihotomia istorică a începutului de secol. În realitate, ceea ce interesează filozofia Luminilor în conceptul de sălbatic, adică omul în ordinea naturii, pe el nu-l preocupă. Percepția sa este mai curând istorică decât filozofică, chiar în întregime istorică: căderea lumii romane se decide între societatea civilizată, de o parte, și cei care se află în exteriorul acestei societăți, de cealaltă. În esență, vechiul cititor al lui Tucidide și al lui Tacitus reia în manieră personală distincția făcută de anticii înșiși: greci și barbari, romani și barbari. Barbarul este acela care se află în afara *limes*-ului. Dar el îl numește și sălbatic, probabil în urma vastei utilizări a cuvântului în secolul al XVIII-lea și pentru a sublinia prăpastia ce îl separă de civilizat.

Nu trebuie decât să citim capitolul IX, consacrat Germaniei, pentru a ne convinge de aceasta. Gibbon îl urmează îndeaproape pe Tacitus, maestrul și modelul său: el vrea să înțeleagă ce anume a făcut din acești *„wild barbarians of Germany" (barbari sălbatici ai Germaniei)* cei mai formidabili dușmani ai Romei. Fără orașe, fără literatură, fără arte, fără monedă, acestea sunt trăsăturile negative care definesc ceea ce el numește drept *„savage state" (stare sălbatică).* Când ajunge la faimoasa temă a libertăților germanice, atât de importantă în istoriografia vremii, mai ales la Montesquieu și Mably, pe care i-a citit atent, descrierea sistemului adunărilor și a independenței soldaților nu face să vibreze în el nici o simpatie „democratică". În fond, starea înapoiată a moravurilor, literelor și artelor implică în mintea lui o condamnare; și califică în mai multe rânduri triburile germanice drept „sălbatice", pentru a ajunge la această concluzie care îi definește cu precizie gândirea: *„Modern nations are fixed and permanent societies, connected among themselves by laws and government, bound to their native soil by arts and agriculture. The German tribes were voluntary and fluctuating associations of soldiers, almost of savages."*

(*„Națiunile moderne sunt societăți stabile și permanente, conectate între ele prin legi și guvernare, legate de pământul lor natal prin arte și agricultură. Triburile germane erau asocieri voluntare și fluctuante de soldați, aproape de sălbatici."*)

Extraordinară judecată, la un cititor atât de pasionat al istoriografiei timpului, martor al dezbaterii centrale din istoriografia franceză asupra originilor națiunii: romane sau france? Nici un moment Gibbon nu pare să fi fost interesat de ceea ce a constituit în Europa, din veacul al XVI-lea, una dintre rațiunile de a exista ale istoriei și pulsiunea sa fundamentală: căutarea originilor, contractul originar din care s-a născut națiunea. Pentru că, dintre cele două întrebări pe care secolul al XVIII-lea le pune istoriei: „Ce este națiunea?" „Ce este civilizația?", nu îl preocupă decât a doua. I-a citit pe Boulainvilliers, Montesquieu, Dubos, Mably, dar ca pur erudit, ca etnolog al francilor, nu ca moștenitor. Din momentul în care aceste populații germanice sunt dezbrăcate de demnitatea lor fondatoare, ele nu mai există decât ca „aproape sălbatice".

Nu ne-ar fi greu să găsim același tip de judecată și față de alte populații, ale căror mișcări amenință Roma. De pildă, în capitolul XXVI, acolo unde Gibbon descrie triburile nomade din Estul extrem, a căror deplasare va înfrânge rezistența Imperiului în final, alungându-i spre vest pe goți *„and so many hostile tribes more savage than themselves" (și atâtea triburi ostile mai sălbatice decât ele însele).* Referitor la aceste populații de păstori nomazi, Gibbon arată că studierea lor este relativ simplă prin proximitatea lor față de animalitate: *„... it is much easier to ascertain the appetites of a quadruped than the speculations of a philosopher; and the savage tribes of mankind, as they approach nearer to the conditions of animals, preserve a stronger resemblance to themselves and to each other. The uniform stability of their manners is the natural consequence of the imperfection of their faculties. Reduced to a similar*

situation, their wants, their desires, their enjoyments still continue the same; and the influence of food or climate, which, in a more improved state of society, is suspended or subdued by so many moral causes, most powerfully contribues to form and to maintain the national character of barbarian."

(*„... este mult mai ușor să explici dorințele unui patruped decât speculațiile unui filozof; iar triburile sălbatice ale omenirii, pe măsură ce se apropie tot mai mult de condiția de animale, păstrează o puternică asemănare cu ele însele și între ele. Stabilitatea uniformă a moravurilor lor este consecința naturală a imperfecțiunii facultăților lor. Reduse la o situație similară, nevoile, dorințele, plăcerile lor vor continua la fel; iar influența hranei sau a climei, care, într-un stadiu mai evoluat al societății, este suspendată ori slăbită de atâtea cauze morale, contribuie cu putere la formarea și menținerea caracterului național al barbarului."*)

Așadar barbarii sunt niște sălbatici. La Gibbon nu există om natural. Nu există nici „sălbatic bun". Nu există decât un om istoric, cu anumite manifestări, nesupuse domniei rațiunii, prinse fără scăpare în dependența față de condițiile naturale, în stagnare și absența societății civilizate. La celălalt capăt este omul civilizat, nu neapărat învingător: căderea Imperiului roman ilustrează această dialectică centrală. Paradoxal, pe Gibbon l-a preocupat victoria barbariei asupra civilizației.

Cheia paradoxului este că el scrie, pe lângă această istorie a civilizației și a barbariei, o a doua istorie, amestecată cu prima, distinctă totuși: cea a creștinismului. Gibbon este primul istoric care tratează împreună istoria romană și istoria religioasă: această inovație este inevitabilă în deplasarea cronologică pe care o operează asupra istoriei romane, pentru că vrea să înțeleagă nu secretele măreției romane, nu doar prăbușirea acestei măreții, ci, dincolo de ea, trecerea de la Roma împăraților la Roma papilor. Dacă, pentru el, căderea Imperiului

roman înglobează întregul Ev Mediu, este pentru că istoricul caută în ea mai mult decât prăbușirea unei civilizații invadate de barbari. El o spune *in fine* cu blândețea unei provocări: *„I have described the triumph of barbarism and religion"* (cap. LXXI). (*„Am descris triumful barbariei și al religiei."*)

„Barbarism and religion": expresia arată că, deși în această istorie dramatică a căderii Romei, cele două fenomene concură la același rezultat, nu rămân mai puțin distincte. Religia a ajutat barbaria să triumfe, dar ea nu este totuna cu barbaria. Aceasta pentru că, inseparabil de societățile umane, înrădăcinat în frică și ignoranță, fenomenul religios este multiform: Gibbon este un bun discipol al lui Bayle și întruchipează perfect, în acest domeniu, tradiția Luminilor. Însă merge mai departe decât Bayle; este primul istoric ce relativizează sistematic religia, ceea ce înseamnă nu că îi reduce importanța – dimpotrivă, îi acordă o atenție extremă –, ci că o integrează, în formele sale diverse, în societățile și imperiile cărora le urmărește istoria. În el există, așadar, un istoric al păgânismului, un istoric al cultelor vechilor germani, un istoric al islamului, un istoric al creștinismului. Religia este un fenomen cultural pe care îl analizează cu multă atenție, inclusiv în rafinamentele sale, după cum o arată capitolele consacrate dezbaterilor teologice din primele secole ale creștinismului.

Din acest punct de vedere, religiile fac parte din marea dramă istorică și socială care este căderea Imperiului roman. Însă atunci când Gibbon afirmă că a descris *„the triumph of barbarism and religion"*, el nu desemnează decât una dintre aceste religii: creștinismul. Analiza fenomenului religios, din generică, devine particulară: la fel cum, în ochii acestui *gentleman-scholar*, există mai multe societăți istorice care au atins și întrupat civilizația, dar nici una în punctul de perfecțiune unde a dus-o Imperiul roman, tot așa, dar invers, apare o pluralitate de religii în istoria omenirii, dintre care probabil nici una nu a

fost la fel de nocivă precum creștinismul. Ajungem aici la cea de-a doua articulație centrală din *Decline and Fall*: prima se axează în jurul confruntării dintre Roma și barbari; a doua, în jurul decompunerii interne a Imperiului de către creștini. Roma învinsă în cele din urmă de invaziile barbare este una slăbită de „spiritul creștinismului", am putea spune parodiindu-l pe Montesquieu. Iar adevăratul învingător, după cum o arată istoria Evului Mediu – oriental și occidental – este creștinismul.

Aceasta este probabil rațiunea – pulsiunea existențială, dacă preferăm – care l-a făcut pe Gibbon să scrie nu un tablou al civilizației romane, ci o istorie a căderii sale. Bineînțeles, ca și contemporanii lui, și el este sensibil la fragilitatea marilor reușite ale istoriei; dar acest sentiment nu justifică faptul că și-a împins povestirea până în secolul al XIV-lea! Dacă a dorit să înglobeze tot Evul Mediu în căderea Romei și sub acest titlu ciudat la urma urmei, este pentru că în aceeași măsură, poate mai mult decât cea a Romei, îl fascinează istoria creștinismului. În ea își investește ura nu față de religia creștină, ci față de Biserici, preoți și călugări, lupta sa împotriva intoleranței și a fanatismului, pe scurt întreaga tradiție anticlericală a *Enlightenment*-ului francez.

Gibbon este un prea bun istoric pentru a spune, și nu spune niciodată, că acest creștinism al Bisericilor constituite, care îi displace, face parte din „barbarie"; pentru că nu contenește să arate că acesta este marele principiu ce reconstruiește lumea – lumea sa istorică, Europa – pe ruinele Imperiului roman. El vrea pe de o parte să exprime, cu ajutorul spațiului istoric tridimensional în care se mișcă civilizația, barbaria, creștinismul, că preferința sa se îndreaptă către o civilizație precreștină mai degrabă decât spre o barbarie creștinată. Dar nu încetează să spună și că, mai radical, ceea ce îi motivează cultul pentru Roma, pentru valorile, „spiritul", figurile morale, este existența civilizației în starea sa chimică pură: adică fără Biserică.

AMERICA ȘI IDEEA DEMOCRATICĂ

De la omul sălbatic la omul istoric: experiența americană în cultura franceză din secolul al XVIII-lea*

Pentru a gândi America, ca și restul lumii neeuropene, Europa clasică a recurs la opoziția conceptuală care desparte lumea civilizată de lumea sălbatică. Este modalitatea găsită pentru a traduce în termeni de cunoaștere noile spații descoperite începând din Renaștere, noile umanități, în sfârșit, acea lume care prezintă tripla ciudățenie de a nu fi nici europeană, nici creștină, nici națională: o lume „sălbatică", descrisă și inventariată de călători, nu prin deținerea unui trecut. Fără legi, fără arte, fără guvernări, pe scurt fără istorie. Căci o scară de valori implicită acordă întotdeauna demnitate timpului, creator dinamic al legilor și națiunilor, în detrimentul spațiului, distribuitor pasiv al societăților imobile.

Omul sălbatic

Nefericirea sălbaticului nu poate fi decât o întârziere. Acesta este cazul atunci când, înfățișând cititorului moravurile unor populații îndepărtate, călătorul nu încearcă numai să popularizeze pitorescul diferenței, ci aduce din spațiul contemporan o imagine a trecutului: sălbaticul înseamnă copilăria omului.

* „La Révolution américaine et l'Europe", colocvii internaționale ale C.N.R.S., Paris–Toulouse, februarie 1978. (N.a.)

Dar blestemul care apasă asupra lui poate fi și iremediabil, ținând de elemente permanente, precum climatul, mediul natural, rasa. Târziu în veacul al XVIII-lea, teza celebră și influentă a lui Cornelius de Pauw, care se sprijină pe autoritatea lui Buffon, își prezintă ale sale *Recherches philosophiques sur les Américains*[1]. Această extravagantă compilație de date geografice și biologice este menită să combată următoarele două idei: colonizarea europeană a Americii a fost un lucru bun și populațiile americane sunt fericite și înfloritoare în starea de sălbăticie. De Pauw preconizează, dimpotrivă, o politică de retragere sistematică a Europei, în numele unui diagnostic radical pesimist despre sălbăticia americană.

Aceasta, care ține de „istoria omului natural", nu este o stare de societate, ci un blestem al naturii, mai precis al climei, care a determinat formarea unor trăsături biologice de inferioritate în raport cu omul european. America este pentru de Pauw un continent recent apărut, mai rece și mai umed decât lumea veche, acoperit de păduri și mlaștini, populat de animale degenerate și cu atât mai periculoase. Locuitorii săi umani suferă de aceleași tare, provenite din aceleași cauze: leneși, amorali, inactivi sexual și intelectual, fără păr și fără spirit, ei reprezintă nu un soi de copilărie fericită a omului istoric, ci, din contră, în sens invers, un stadiu degenerat în raport cu omul european: „Nu este oare surprinzător că am întâlnit pe o jumătate din glob numai oameni fără barbă, fără spirit, atinși de boala venerică (pentru că sifilisul, această boală franceză pentru Europa, a devenit boala americană*), și atât de decăzuți din natura umană, încât nu puteau fi disciplinați, ceea ce este complementul prostiei? Înclinația pe care americanii au avut-o mereu și pe care încă o au față de viața sălbatică demonstrează că urăsc legile societății și constrângerile educației, care, domolind pasiunile cele mai nestăvilite, numai ele singure pot să-l înalțe pe om deasupra animalului...[2]"

* Nota autorului.

Această teorie a influenței nefaste a națiunii americane asupra omului își extinde efectele la colonizatori: mai întâi la spanioli, din secolul al XVI-lea, apoi la emigranții care au populat coloniile engleze. Demonstrația teoreticianului olandez se referă la creoli, dar este valabilă pentru orice european, fiu, nepot, strănepot de europeni, născut în America: „geniul abrutizat al americanilor" (titlul secțiunii I, partea a cincea) își face rapid simțite efectele și îi degenerează pe imigranți. Ceva mai puțin rapid, totuși, decât pe animalele aduse din Lumea Veche în cea Nouă, pentru că oamenii știu „să se apere împotriva puterii imediate a climei", dar inevitabil.

Astfel, nu există privilegiu durabil pentru imigrant: toți americanii sunt niște sălbatici sau niște sălbăticiți. Europeanul, atunci când părăsește Europa, abandonează civilizația pentru sălbăticie. Aspectul cel mai spectaculos în această conceptualizare disperată a enigmei americane este în primul rând orbirea sa în fața faptelor, ignorarea istoriei celei mai contemporane: de Pauw își scrie cartea cam în momentul declanșării crizei politice decisive, între coloniile engleze din America și patria mamă, care mobilizează valori tipic europene și care întoarce împotriva Europei Luminilor propriile-i învățături. Dar această orbire se alimentează mai ales din formidabila investiție culturală și afectivă a elitelor europene în civilizația lor, care este pur și simplu civilizația. În conștiința europeană, această civilizație presupune un exterior sau un contrar, totdeauna mai mult sau mai puțin amenințător: sălbăticia. La de Pauw, această investiție ia forma sa extremă – și cea mai arhaică –, pentru că este întotdeauna garantată de natură, produsă de istoria naturală și nu de istorie. Dacă clima sau geografia creează aptitudinea sau non-aptitudinea față de civilizație, Europa se află, pentru eternitate, de partea corectă a barierei.

Or, în acei ani, două lucruri de natură foarte diferită modifică trăsăturile imaginii tradiționale în care se complace

conștiința „bună" a Europei creștine sau a Europei clasice. Primul, de ordin politic, este Revoluția americană. Celălalt, de ordin intelectual, este mirajul „naturii" în cultura europeană.

Asupra Revoluției americane și a impactului său asupra conștiinței franceze și chiar mai departe, nu voi zăbovi prea mult. Este aspectul cel mai cunoscut al acestei istorii a reprezentărilor Americii și a devenit totodată locul comun al unei anumite retorici franco-americane. Evenimentele politice și militare ale independenței americane cristalizează imagini ale Americii care se constituie pe mai multe niveluri: pentru cei luminați, ele dau viață ideilor politice ale filozofilor (în special prin intermediul quakerilor) și statului agrar al fiziocraților, sinteză al cărei simbol viu este Franklin. Dar fără îndoială, la o scară mai largă, mai ales în Franța, prin sentimentul anti-englez, înălțarea celor treisprezece colonii la rangul de națiune spulberă pentru totdeauna imaginea unui continent sălbatic, integrându-l în istoria Europei, adică în istorie pur și simplu.

În același timp, conceptul de „sălbăticie" trece, în ce privește noua națiune, în cel de natură. La drept vorbind, în cultura europeană a fost mereu ambiguu începând din Renaștere, „sălbaticul" reprezentând fie omul decăzut din binefacerile civilizației sau omul în ordinea naturii, anterior contractului social. În această a doua accepție, sălbaticul întruchipează legea naturală originară căreia contractul social trebuie să-i respecte și regăsească principiile, corupte de viața în societate. El este matricea adevăratei civilizații, fie că, precum la Rousseau, aceasta a degenerat, chiar din cauza dezvoltării sale, — artele și științele, luxul, plăcerile —, fie că, precum la majoritatea autorilor, este păstrată exaltarea omului civilizat, dar căruia i se substituie, ca antonim, barbarul: astfel, în schema trinară sălbatic-barbar-civilizat care se elaborează în epocă, sălbaticul reprezintă originea omenirii (în dublu sens temporal și principial), civilizatul sfârșitul istoriei sale, iar barbarul coruperea periodică a

acestei istorii. Sălbaticul, dacă iese din ordinea naturală fără să fi fost corupt de europeni, cumulează binefacerile naturii și ale istoriei și servește drept exemplu pentru omenire.

America văzută de lumea franceză

Or, această imagine fundamentală de ordin natural devenit ordin istoric – așadar, a unei istorii transparente față de natură – este cea pe care tânăra națiune americană o va întruchipa pentru conștiința luminată din veacul al XVIII-lea și, mai ales, în funcție de circumstanțele alianței, pentru lumea franceză.

A fost nevoie mai întâi ca America să iasă din povestirile de „călătorie", din inventarul spațiului, pentru a accede la demnitatea temporalității, adică a istoriei. Este ceea ce realizează războiul de independență și desprinderea de Anglia. Războiul constituie în sine chiar un eveniment istoric familiar memoriei europene; însă pentru că e purtat împotriva unei puteri europene, Anglia, cu ajutorul altei puteri europene, Franța, întărește această integrare a Americii în cercul restrâns al alegerii istorice. În sfârșit, încoronează nașterea unei națiuni, forma supremă a societăților civilizate. Din toate aceste motive, el construiește istorie, ceea ce înseamnă totodată descrierea unui fenomen memorabil și laboratorul unei experiențe fondatoare.

Povestirile despre războiul din America au fost numeroase în Franța, cu atât mai mult cu cât participarea franceză și rezultatul victorios al conflictului ofereau amorului propriu național o revanșă asupra Angliei și a tratatului din 1763: există la acest nivel elementar o identificare provizorie a istoriei Franței cu istoria celor treisprezece colonii. Marile evenimente ale independenței americane, lupta fiscală cu Parlamentul englez, „partida de ceai" de la Boston, Declarația din 1776, marile bătălii militare își fac foarte repede loc în istoriografia franceză: în epocă se construiește un fond comun de amintiri ca material propriu-zis

istoric și care înlătură complet perioada anterioară a complicității franco-indiene împotriva coloniștilor americani.

Mai mult decât din victoria militară sau din revanșa antiengleză, acest fond comun se alimentează din idei filozofice: independența americană întruchipează în Franța pentru cei cultivați o societate și un stat de substituție, o lume care nu există cu atâta forță decât pentru că există prin *lipsă*, ca recurs imaginar împotriva a ceea ce va purta în curând denumirea de Vechiul Regim, și în absența puterii de a o distruge sau transforma. Dacă America a intrat brusc și glorios în istorie, nu a făcut-o doar ca națiune nouă, ci ca țară model, care, datorită tinereții, spațiului, condițiilor nașterii sale, a evitat nenorocirile Lumii Vechi. În același timp o Europă și o anti-Europă: o Europă pentru că a fost fondată pe filozofia Luminilor, limbajul comun al celor două coaste atlantice. O anti-Europă pentru că locuitorii săi au fugit de intoleranța religioasă și politică tocmai pentru a-și inventa o nouă memorie, eliberată de persecuții și de nedreptăți. Investiția afectivă a francezilor asupra tinerelor State Unite este deci, deghizat, o investiție în politica franceză, una dintre manifestările acestui imens avânt al societății civile spre putere caracteristic pentru ultimii ani ai Vechiului Regim. „Discursul american", înfloritor în acei ani, este în realitate un discurs asupra societății și a constituției franceze.

Pentru că este unul dintre aspectele cele mai cunoscute ale acestei istorii, nu voi insista asupra lui. De la La Fayette la Chastellux, de la Mirabeau la Brissot, de la Mably la Condorcet, cu nuanțe și polemici, comentariul despre tinerele State Unite a devenit noul discurs despre egalitatea oamenilor și buna guvernare a societăților. America nu a devenit încă, din copilăria omenirii, viitorul acesteia, dar îi oferă deja exemplul propriu. Ea există mai ales ca teren pe jumătate imaginar, pe jumătate real în legătură cu care francezii anticipează cu câțiva ani discuțiile despre Revoluția lor, care urmează încă să vină.

Este uimitor să vedem mai ales cum mecanismul supralicitării democratice, care va deveni atât de important în luptele pentru putere între 1784 și 1794, funcționează deja, deocamdată fără miză politică, în comentariile asupra Americii. Critica lucrării lui Chastellux făcută de Brissot[3] este tipică din acest punct de vedere: am putea crede că sunt deja girondinii împotriva moderaților! Nefericitul marchiz, deși vechi combatant, se vede aspru criticat pentru a fi opus poporului american, liber ca în republicile antice, popoarele Europei, mai dispuse spre inegalitate și servitute.

„Ceea ce văd foarte clar este că sistemul vostru favorizează cu mult mai mult cauza adevăraților opresori ai omenirii; căci, învățându-i că poporul actual nu este nici demn, nici susceptibil de libertate, că degenerarea omului și a popoarelor nu merge decât în creștere, că ea nu ar înceta nici măcar atunci când circumstanțele care o provoacă ar înceta să existe, învățându-i, spun eu, aceste pretinse adevăruri, îi încurajați să-și țină sclavii în lanțurile lor.

Dar nimic nu este mai contrar adevărului. Revoluția din America o demonstrează. Cei care au înfăptuit-o sunt descendenții fie ai englezilor tiranizați de către Stuarți, fie ai germanilor sclavi.

Credeți că le faceți o mare onoare americanilor asemuindu-i romanilor sau grecilor; iar eu îi cred mult superiori acestor antici. Dar nu este aici locul să demonstrez aceast lucru. Mă mărginesc să fac această afirmație, a cărei demonstrație își va găsi locul în altă parte, pentru a vă face să vedeți că oamenii de astăzi, departe de a fi degenerați, vor putea să-și depășească strămoșii, atunci când împrejurările îi vor favoriza[4]*."*

Dar America independentă reprezintă simultan și un laborator constituțional. Discuția asupra principiilor, supralicitarea cu privire la cea mai bună dintre societățile posibile ar ajunge la mecanismul puterilor: istoria Americii este o pedagogie. Aceleași dezbateri care vor avea loc în Constituantă încep cu privire la

guvernarea Statelor Unite. Asupra dreptului de vot și de eligibilitate, de pildă, dezbaterile franceze din 1789–'91 nu vor aduce nimic care să nu existe deja în cartea lui Mazzei[5], prietenul și corespondentul lui Jefferson, publicată la Paris în 1788, probabil cea mai bună sinteză istorică și politică despre Statele Unite a timpului. Între americanul lui Cornelius de Pauw și cel al lui Mazzei, se află intrarea unei națiuni și a unei omeniri în istorie.

Această istorie mântuiește pentru că este inseparabilă de natură. Până la apariția sa, cultura Luminilor a oscilat între două convingeri incompatibile: superioritatea istoriei asupra naturii sau coruperea naturii de către istorie. Tinerele State Unite sunt acea figură improbabilă care împacă abilitatea umană și fidelitatea față de natură, mobilizând pentru prima dată, sub această formă laicizată, un sentiment promis unui mare viitor: speranța revoluționară.

Nici o scriere nu arată mai bine acest lucru decât cea a lui Crèvecœur[6]. Aceste *Lettres d'un cultivateur américain*, scrise în engleză de nobil normand expatriat vreme îndelungată, tradu-se în stilul „sensibil" aflat la modă, împacă epopeea „frontierei" cu gustul Mariei-Antoaneta. Însă idila micului proprietar american cu pământul este cu mult mai mult decât o variațiune suplimentară pe vechea temă a fericirii naturale; departe de a fi un soi de referință exotică pierdută în spațiu, adică foarte îndepărtată în trecut, ea inaugurează o istorie și constituie o promisiune. Reunirea celor treisprezece colonii formează în fapt „o epocă memorabilă pe veci în analele universului. Această epocă poate fi considerată drept o nouă naștere a naturii, un nou dar pe care îl face Lumii Vechi, o a doua creație; pentru că tot ceea ce vedem astăzi poartă pecetea tinereții și nu face decât să înflorească[7]".

America apare, prin urmare, ca o nouă origine a umanității, dar o origine în întregime istorică, de vreme ce este contemporană; acest paradox logic este posibil pentru că *homo novus*

american operează o mutație radicală a omului european, o renaștere totodată geografică și culturală. Geografic, mai întâi un efect al spațiului liber, în opoziție cu „prea-plinul" societăților europene. Dar mai ales un efect al reîntoarcerii omului la pământul care hrănește virtuțile morale și civice: americanul lui Crèvecœur prefigurează „patriotul" lui Robespierre și Saint-Just, și el proprietar al unei bucăți din pământul patriei. Posedând, cultivând pământul, omul se află în același timp în comuniune cu natura și cu istoria. Este foarte adevărat că omul „frontierei", care trăiește la *limita* pământului cultivat, constituie pentru Crèvecœur un fel de incertitudine provizorie între virtuțile omului nou și dubla corupere care amenință aceste virtuți: moștenirea europeană a violenței, al cărei purtător este orice nou venit, și contaminarea de viața sălbatică, care îl smulge culturii pe colonist în favoarea vânătorii.

Pentru că aceste binefaceri ale spațiului și pământului nu se exercită deplin decât asupra unor oameni instruiți și luminați: or, Statele Unite sunt de două ori norocoase că au fost populate de dizidenții Europei care au fugit de intoleranța, prejudecățile, persecuțiile din Lumea Veche, și că s-au născut tocmai într-o epocă ulterioară, luminată de știință și de filozofie. Departe de a fi, precum europeanul, împovărat, corupt de greutatea trecutului, americanul este predispus de acest trecut să îi înlăture inerția, pentru că a fost primul care i-a combătut violențele și a fugit din calea lor. Relația sa cu istoria este cea a unei renașteri, în care apariția târzie pe scena americană îl face să beneficieze din plin de progresele cunoașterii și rațiunii. Această scurtcircuitare îi redă starea de natură, devenită astfel, în locul unei referințe abstracte, o perioadă istorică, reînceputul societății bazate pe rațiune. Sub rezerva de a rămâne credincioasă acestei origini excepționale, America este deci hărăzită să fie laboratorul principal al istoriei umane. Așadar, spre ea, nu spre Grecia și Roma, ar trebui să se întoarcă

„savanții" Europei pentru a-și împrospăta cunoștințele: spre ea, adică spre „sămânța primordială a unui popor luminat și nou", de vreme ce este „mai plăcut să te găsești la începuturile lucrurilor decât la trista revedere a fragmentelor trecutului[8]."

Ce valoare au, în această istorie fericită, cei doi excluși ai noii societăți, negrul și indianul? Negrul este ori fericit sub autoritatea patriarhală a unui stăpân bun, ori pe cale de a se emancipa. El nu există într-o lume dedicată egalității: la limită, îi este ne-gânditul. La rândul lui, indianul joacă un rol ambiguu, dar fundamental. Pe de o parte, ca ființă primitivă, necoruptă încă de civilizație, el extinde binecuvântarea naturii asupra coloniștilor: dacă, la de Pauw, colonistul este prins fără scăpare în sălbăticia sălbaticilor, la Crèvecœur, dimpotrivă, el le imită virtuțile simple și naturale. Totuși, chiar dacă indianul scapă coruperii europene, întruchipează o societate inferioară celei a coloniștilor: societate fragilă, puțin luminată, bazată pe vânătoare, necunoscând cultivarea pământurilor, artele și științele. Europa este istoria fără natură. Indianul este natura fără istorie. Doar americanul reconciliază cele două principii.

Aici se află, cred eu, secretul care a împământenit „visul american" în cultura franceză. Chiar înainte ca Revoluția franceză să izbucnească și să mobilizeze în avantajul său credința într-un nou început al omenirii — francezii vor spune regenerare —, independența americană este cea care a cristalizat ideea unei *istorii originare*, prin care societatea devenea iarăși conformă cu natura și cu rațiunea. Fraternitatea profundă dintre cele două evenimente în aceasta constă. Ideea de revoluție, în accepția sa de la 1789, pentru francezi își are originea în nașterea Statelor Unite.

Sfârșitul „visului american"

Dar așa se explică și faptul că Revoluția a fost cea care pune capăt „visului american" în conștiința franceză. Nu înseamnă că

America încetează să existe ca referință politică și filozofică. Întâlnim în continuare exemplul american citat în discursurile și jurnalele Revoluției, mai ales cu privire la problemele constituționale. Un studiu sistematic[9] ar indica probabil că referința americană aparține în special girondinilor, mai ales lui Brissot și Condorcet, fideli entuziasmului lor de tinerețe. Însă deja această localizare a „discursului american" în familia intelectuală și politică cea mai cosmopolită a Revoluției – singura, în fapt, oarecum „internațională" – arată că acesta a devenit în mare parte străin, dacă nu suspect, pentru mulți dintre actorii evenimentelor franceze, de la constituanți până la montagnarzi.

Pentru că, începând din 1789, francezii au propriul lor vis, care face inutil orice substitut. Ei devin imediat obsedați de propriul exemplu, fascinați narcisistic de propria istorie. Fie că citim nenumăratele broșurile care inundă vechiul regat între 1787 și 1789, fie că analizăm interminabila și monotona mărturie a Caietelor de doleanțe, nu întâlnim decât foarte puține referiri la exemple străine. Tocqueville, bun cunoscător al literaturii respective, înțelesese acest lucru:

„Printre toate aceste proiecte de răspuns recent apărute, în momentul în care guvenarea pare că scoate la concurs Constituția, nu găsim aproape nici unul în care să se catadicsească să fie imitat ceea ce se întâmplă în străinătate. Nu este vorba să primim lecții, ci să dăm... Nu exista așadar nici un francez care să nu fie convins că nu avea să fie vorba numai despre schimbarea guvernării Franței, ci și de introducerea în lume a unor noi principii de guvernare aplicabile la toate popoarele și menite să înnoiască întreaga față a afacerilor umane, și care să nu creadă că ține în mâini nu destinele țării sale, ci soarta însăși a spiței sale[10]."

Dintr-o dată, experiența americană pierde locul central pe care îl ocupa în experiența istorică începând de la independență, pentru a redeveni periferică. Ea continuă să reprezinte

șansa unei *tabula rasa* și a unui început absolut, dar *tocmai din acest motiv*, devine relativ străină revoluționarilor francezi care, în ce-i privește, trebuie să gândească noua națiune în raporturile sale cu propriul trecut. Iar cele două moduri de a gândi acest trecut – compromisul și refuzul – îndepărtează America de Revoluția franceză.

Revoluționarii moderați au înțeles imediat acest lucru și Mounier l-a exprimat mai bine decât oricine, în momentul primelor discuții despre Constituție, la 9 iulie 1789. *„Nu ne vom abandona niciodată drepturile, dar vom ști să nu le exagerăm. Nu vom uita că francezii nu sunt un popor nou, ieșit de curând din străfundul pădurilor pentru a forma o uniune, ci o mare societate de douăzeci și cinci de milioane de oameni care vrea să strângă legăturile ce unesc toate părțile, care vrea să regenereze regatul pentru care principiile adevăratei monarhii vor fi întotdeauna sacre*[11]." Mounier, ca și Mirabeau puțin mai târziu, ca atâția alți constituanți, dorește un compromis cu regele, adică cu trecutul țării. În această privință Statele Unite ale Americii nu le oferă nici un exemplu de urmat. Revoluția este o confruntare a francezilor cu propria istorie.

Dar pe măsură ce ea se dezvoltă, prin conflictul cu Biserica catolică, războiul cu Europa regilor, moartea lui Ludovic al XVI-lea, devine un refuz al francezilor față de propria istorie. Or, această înverșunare, această dezrădăcinare iacobină în raport cu trecutul național este de două ori incompatibilă cu admirarea exemplului american. Mai întâi pentru că presupune o investiție psihologică și ideologică totală în Revoluția franceză, care întruchipează de acum înainte, ea și numai ea, libertatea și egalitatea, marele început al emancipării oamenilor. În gândirea iacobină nu este loc pentru două națiuni-pilot. Apoi pentru că secretul fericirii sociale regăsit de Franța nu mai este gândit ca un dar al naturii, ci ca miză a unui conflict, intern și internațional. Pentru America, egalitatea, independența au presupus

un consens. Pentru Franța revoluționară, ele rezultă dintr-un îndelungat și sângeros conflict. Mi se pare că de aici se despart cele două mituri și fac viețile politice și culturale ale celor două națiuni atât de străine una de alta, după ce fuseseră atât de înfrățite pentru câțiva ani. Începând din '93, de altminteri, ceea ce voi denumi „mesianismul conflictual" al iacobinismului francez alimentează pentru o vreme, printr-un fenomen invers, politica americană, prin republicani, dar fără a ajunge să constituie un model ideologic, pentru că cele două experiențe au devenit la fel de îndepărtate ca și distanța care le separă.

America, teren de observații

În chiar clipa în care America încetează să fie un mit pentru iacobinii francezi, destrămarea iluziei politice revoluționare care caracterizează perioada termidoriană îi conduce pe supraviețuitorii aventurii teroriste la o întoarcere critică asupra acestei iluzii. Și acești fii ai Luminilor care sunt prin excelență termidorienii fac să-i plătească un preț greu nu doar Ființa supremă a lui Robespierre, ci și visul american, care le legănase speranța de constituanți. Deja emigrația liberalilor dezamăgiți de evenimentele din Franța în 1791 și 1792 – cei asemeni lui La Rochefoucauld, Démeunier, Talleyrand – substituiseră patriei libertății o Americă aspră și dificilă în care nu fuseseră fericiți, de altfel nici foarte scrupuloși întotdeauna. Repatriindu-i mai devreme sau mai târziu în Franța, termidor a făcut din ei martori suplimentari ai sfârșitului visului american, pe cele două maluri ale Atlanticului. Și pentru moderați, America a încetat să fie un vis, ea este o țară prietenă, dar străină. Iar când sunt intelectuali, precum în cazul ideologilor, un obiect de studiu la rece.

Martor este și Volney, fostul constituant, care se îmbarcă în anul III (vara lui 1795), specialist galonat al călătoriilor și observațiilor savante, precursor al chestionarelor și statisticii sociale,

membru al Institutului într-un cuvânt, această academie de ideologi care au devenit maeștrii de gândire ai Republicii termidoriene. Au trecut mai puțin de zece ani de la călătoria lui Brissot și ce extraordinară schimbare de ton! Iată-l pe primul francez care pleacă în Statele Unite nu pentru a întâlni acolo natura ori libertatea ori pe amândouă la un loc, ci pentru a studia una dintre înfățișările omului istoric. El adaugă, în trecere, câteva sfaturi diplomatice de prudență către prietenii săi parizieni, într-o epocă în care Directoratul vrea să cedeze Spaniei Louisiana, dar călătoria lui este în primul rând cea a unui intelectual post-revoluționar: America este intrarea în știința socială a ideologilor. De altfel, ea nu mai există ca model, ci drept teren de acum multiplu de observații:

„Traseul meu a îmbrățișat, în general", îi scrie Volney unuia dintre prietenii săi la 14 ianuarie 1797, *„Virginia, Kentucky, Ouabache, Fort Detroit, lacul Erie și puțin din ceea ce se numește aici Nord-Estul, prin ținutul Génésée, Mohawk și Hudson; aparte în rezultatul ei este că mi-a oferit un eșantion din cele patru regiuni cele mai diverse ale acestui mare continent: am văzut, în sud, regimul sclavilor și efectele sale morale; în vest, starea unei societăți ce se naște; în Canada, pe francezii lui Ludovic al XIV-lea deveniți pe jumătate indieni; în est, pe englezii ultimului secol, deja o națiune veche, singura care are aici un caracter format. Iată, prietene, cunoștințe dobândite pentru dumneavoastră și pentru Institutul nostru național*[2]*."*

Astfel, America lui Volney a încetat să fie o imagine unică și globală a condiției umane. Ea este împărțită în obiecte de cunoaștere distincte, în funcție de caracterul, istoria și situația diverselor societăți pe care le adăpostește. Nu mai există ca teren de investiție ideologică, ca mozaic de expeiențe istorice.

Din călătoria sa, Volney nu a adus în cele din urmă decât acel *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*, publicat în 1803 și care se limitează la un studiu de geografie fizică. Însă,

din partea a doua a cărții, pe care nu a scris-o niciodată și care trebuia să fie consacrată populației, moravurilor și istoriei Statelor Unite, ne-a lăsat o idee generală, expusă în prefață, și câteva analize particulare, publicate în apendice.

Ideea generală este că tinerele State Unite nu scapă presiunilor istoriei europene, din care s-au născut: prin urmare, un atac frontal împotriva mitului fondator al originilor, constituit și întreținut de scriitorii anilor '80. Volney și-a propus într-adevăr să studieze, după climă și sol, „numărul populației; repartizarea sa în teritoriu; distribuția sa pe genuri de muncă și de ocupație: obiceiurile, adică *moravurile*, rezultate din aceste ocupații; combinarea acestor obiceiuri cu ideile și prejudecățile originii inițiale[13]." Urmează această frază cheie:

„Coborând până la această origine prin istorie, limbă, legi, obiceiuri, făceam să fie simțită greșeala romanescă a scriitorilor care numeau popor tânăr și virgin *o reunire de locuitori ai bătrânei Europe, germani, olandezi și mai ales englezi ai celor trei regate. Organizarea acestor elemente vechi și diverse în corpuri politice mă conducea să amintesc pe scurt formarea fiecărei colonii; să arăt, în caracterul primilor săi autori, fermentul de spirit care a servit ca motor pentru aproape tot sistemul de conduită al succesorilor lor, potrivit acelui adevăr moral prea puțin remarcat, cum că în corporații, ca și în indivizi, primele obiceiuri exercită o influență predominantă asupra întregului rest al existenței."*

Cu alte cuvinte, americanul englez rămâne englez, americanul german, german, canadianul francez, francez etc. Originea Statelor Unite nu mai este binecuvântarea libertății asupra unui popor nou, ci influența istoriei europene: diferitele „spirite" (în sensul în care Montesquieu spunea: spiritul legilor) ale națiunilor și popoarelor, așa cum le-au constituit tradițiile respective.

Astfel încât pentru Volney nu mai există nici privilegiu politic american, nici model american. Există o istorie americană, care,

ca orice istorie europeană pe care o reproduce, este o corupere a principiilor, prin jocul combinat al banilor, ambițiilor și pasiunilor. Revoluția americană, ca și Revoluția franceză între Constituantă și Convenție, a regresat de la promisiunile sale originare la o situație de frământare și de război civil.

„Aș fi luat în considerare atunci", continuă Volney expunând acea parte din lucrarea sa pe care nu a scris-o niciodată, *„dintr-un punct de vedere moral, conduita acestui popor și a guvernării sale, începând din epoca de la 1783 până în 1798; și aș fi dovedit prin fapte incontestabile că în Statele Unite nu a domnit, proporțional cu populația, cu masa afacerilor, cu multitudinea de combinații, nici mai mult spirit de economie în finanțe, nici mai multă bună-credință în tranzacții, nici mai multă decență în morala publică, nici mai multă moderație în spiritul de partid, nici mai multă grijă în educație și instrucție, decât în majoritatea statelor* vechii Europe*; că ceea ce s-a făcut bun și util sau ce a existat ca libertate civilă acolo, ca siguranță a persoanelor și a proprietăților, a depins mai mult de obiceiurile populare și individuale, de necesitatea muncii, de costul ridicat al oricărei mâini de lucru, decât de vreo măsură abilă, de vreo înțeleaptă politică de guvernare; că aproape sub toți acești conducători, națiunea a regresat din principiile formării sale; că în epoca de la 1798, unui partid nu i-au lipsit decât alte împrejurări pentru a desfășura o uzurpare a puterii și o violență de caracter absolut contrarevoluționară, într-un cuvânt, că Statele Unite și-au datorat prosperitatea publică, bunăstarea civilă și particulară, cu mult mai mult poziției lor insulare, depărtării de orice vecin puternic, de orice teatru de război, în fine facilității generale a împrejurărilor lor, decât bunătății esențiale a legilor lor sau înțelepciunii administrației lor."*

Iată deci Statele Unite reintegrate în dreptul comun al istoriei, iar revoluția americană supusă aceleiași erodări a principiilor de către pasiuni ca și Revoluția franceză, și obiect al

aceleiași dezvrăjiri; dacă mai subzistă încă un avantaj american, nu mai este decât acela al geografiei și al hazardului.

Pentru ca demonstrația să fie completă, mai este nevoie ca Volney să-și regleze conturile cu ultimul miraj american: cel al unei stări sălbatice armonioase și fericite, înscrisă în ordinea naturală, înainte de instaurarea proprietății. Pe scurt, exorcizarea lui Rousseau. Este ceea ce face într-unul din rarele fragmente din această parte a cărții pe care le-a redactat și pe care le publică în apendice la „tablou", sub titlul: *Observații generale cu privire la indienii ori sălbaticii Americii de Nord*. Sălbaticul lui Volney a încetat să joace rolurile principale pe teatrul filozofic unde se înfruntă ordinea naturală și civilizația. El este, ca și la Rousseau, un personaj anterior proprietății; dar încetează să fie abstract, ca la Rousseau, și este obiectul unei observări empirice: el constituie nu un principiu, ci o societate istorică, a cărei infirmitate este tocmai anterioritatea față de proprietate și agricultură, prin urmare vulnerabilă la cel mai neînsemnat contact cu „civilizația". Sălbaticul nu este nici o utopie, ca la Rousseau, nici un element de contrast, ca la de Pauw; ci o societate primitivă, o istorie încă elementară, destinată, condamnată să se civilizeze, grație proprietății. Așadar un element printre altele al istoriei americane, dar un element secundar, promis asimilării ori dispariției, supus legii implacabile a dezvoltării.

Hazardurile cronologiei au făcut ca, aproape în aceeași perioadă, doar cu puțin înainte, cel mai mare scriitor francez să fi întreprins — sau să pretindă că ar fi întreprins — exact aceeași călătorie ca și Volney. De altminteri, nu contează că itinerarul este în mare parte imaginar. Pentru că Chateaubriand va face ca America să intre nu în filozofia sau în politica franceză ci în literatură și cu ce răsunet! *Atala*, *René* bulversează — ca și *Les Natchez*, publicat mai târziu, dar ieșit din același tipar — istoria romanului și sensibilitatea estetică. Nu prin faptul că Chateaubriand nu integrează elemente descriptive

tradiționale, precum bunul sălbatic, antiteza sălbatic/civilizat, luxuriança naturii. Însă el adaugă sentimentul că Europa nu va mai ieși niciodată din ea însăși, că este prizoniera propriului trecut și că visul american al fericirii îi este inaccesibil. Dintre toți călătorii imaginari aflați în căutarea omului nou, René va cunoaște primul apăsarea timpului și imposibilitatea de a se dezice de trecut. Franța Consulatului participă la acest sentiment. În pădurile Americii, ea nu redescoperă decât „geniul creștinismului": propriul său trecut.

Astfel, între 1780 și 1800, în acei douăzeci de ani în care ritmul istoriei Franței este atât de rapid, visul american trece de la mesianismul revoluționar la știința socială, pentru a se duce să moară în literatură. Mitul unui nou început al umanității, în sfârșit credincios originilor sale, mit atât de durabil în cultura americană, în Franța nu a supraviețuit experienței iacobine. Francezii l-au înlocuit cu ideea unei națiuni egalitare în același timp țărănească și militară, ducând o bătălie fără sfârșit pentru a-i elibera pe oameni de un trecut invincibil. Nu am sentimentul că de atunci încolo cele două națiuni și-ar fi regăsit fugitiva comunitate culturală care le-a legat atât de profund timp de zece sau douăzeci de ani. Poate din acest motiv cei zece sau douăzeci de ani prilejuiesc o celebrare atât de zgomotoasă și de solemnă. Legăturile profunde sunt de obicei tăcute.

Sistemul conceptual în „Despre democrație în America"*

Există în călătoria lui Tocqueville un mister al originii: când i-a venit pentru prima oară ideea? Când a prins contur proiectul? Și de ce America?

* Prefață la *Despre democrație în America*, ed. G.F. Flammarion, 1981.

N.B. – Referințele la alte scrieri ale lui Tocqueville fac trimitere la ediția în curs din *Œuvres complètes*, la Gallimard. (N.a.)

Nici faptele cunoscute, nici documentația existentă nu permit să se răspundă cu adevărat la aceste întrebări fundamentale. Faptele sunt clare, dar nu luminează decât partea superficială: misiunea penitenciară. Atunci când Tocqueville și prietenul său Beaumont se îmbarcă la Le Havre, în aprilie 1831, cei doi tineri magistrați sunt investiți cu misiunea de a cerceta instituțiile penitenciare americane[14]. Misiune solicitată de către cei interesați, neremunerată, dar oficială, și care va fi încununată cu un „raport" remis puterilor publice, așa cum se cuvine, și publicat apoi[15]. Dar acest studiu, oricât interes ar prezenta pentru Tocqueville, care nu va înceta să se preocupe de reforma închisorilor franceze, nu este, evident, pe plan intelectual, decât un aspect colateral al marii sale călătorii.

Documentația disponibilă nu ne permite să deținem o mărturie sigură asupra motivelor sale profunde: într-adevăr, corespondența dintre Tocqueville și Gustave de Beaumont nu face aluzie la ele decât printr-o scrisoare a lui Tocqueville din 14 martie 1831[16], exact în ajunul plecării; în plus, această scrisoare nu menționează decât motivele de circumstanță legate de revoluția din 1830, care i-a pus pe cei doi candidați la călătorie, vlăstare de familii legitimiste, într-o „poziție delicată". De altminteri, chiar limitându-ne la acest tip de motivație „diplomatică", de ce America? Multe alte țări puteau satisface curiozitatea celor doi prieteni și să le justifice astfel absența. În epocă, tânăra Republică americană constituie modelul unei familii de spirite străine de tradiția în care au fost ei educați și care a constituit opoziția liberală sub Restaurație: liberalii de toate nuanțele, francmasonii, republicanii sunt cei care formează tabăra simpatiilor pro-americane, sub bastonul simbolic al lui La Fayette[17]. Este adevărat că Beaumont se înrudea de departe cu La Fayette și că pe plan familial tânărul Alexis putuse să întâlnească vechi „americani", precum Chateaubriand sau Hyde de Neuville, fostul reprezentant al prinților în

timpul Revoluției, ex-ambasador la Washington și prieten intim al contelui Hervé, în fine pe Monseniorul de Cheverus, arhiepiscop de Bordeaux și fost episcop de Boston[18].

Instituțiile libere al căror secret îl caută poate Tocqueville și Beaumont există mai degrabă în țările mai puțin radical străine tradiției lor și spontan mai dragi inimii lor, pe care ar putea merge să le studieze: Elveția și mai cu seamă Anglia. Dar potrivit teoriei politice clasice, Elveția nu este considerată republicană decât datorită dimensiunii reduse a teritoriului său; iar Anglia, care în opinia vremii se află pe marginea falimentului, nu este oricum o democrație. Este adevărat că Tocqueville va face mai multe călătorii în Anglia, ceva mai târziu. Și corespondența din anii premergători lui 1830, când urmează cu pasiune celebrele cursuri ale lui Guizot la Sorbona, îi demonstrează interesul față de istoria comparată a Franței și Angliei[19]. Atunci, de ce America?

Cel puțin la această întrebare există un răspuns dat de însuși Tocqueville, mult după întoarcerea sa, pentru că, imediat după publicarea primului volum al *Democrației*, îi scrie prietenului său Kergorlay, în ianuarie 1835[20]. Îi expune mai întâi că, evoluția spre egalitate fiind inevitabil, problema centrală a epocii este de a ști dacă este compatibilă cu libertatea; apoi adaugă: „Așadar, m-am hotărât să scriu cartea pe care o public în acest moment nu fără să reflectez adânc la ea. Știu foarte bine ceea ce este neplăcut în poziția mea: ea nu îmi va atrage vii simpatii din partea nimănui. Unii vor avea impresia că de fapt nu îmi place deloc democrația și că sunt aspru cu ea, alții se vor gândi că îi favorizez fără chibzuință dezvoltarea. Cel mai bine pentru mine ar fi să nu fie citită cartea, și poate că această fericire mi se va întâmpla. Știu toate acestea, dar iată răspunsul meu: se fac deja aproape zece ani de când mă gândesc la o parte din lucrurile pe care ți le voi expune de îndată. N-am fost în America decât pentru a mă lămuri asupra

acestui punct. Sistemul penitenciar era un pretext: l-am luat ca un pașaport care trebuia să-mi permită să pătrund peste tot în Statele Unite. În această țară unde am întâlnit mii de lucruri dincolo de așteptările mele, am dat și peste multe în legătură cu întrebările pe care mi le puneam atât de des."

„Se fac deja aproape zece ani..." Tocqueville scrie aceste cuvinte în 1835, iar el s-a născut în 1805: avea deci în jur de douăzeci de ani când și-a imaginat chestiunea care avea să-l îndrepte spre America și, în general, să îi guverneze întreaga viață intelectuală și politică. Caz foarte rar în istoria gândirii, mi se pare, când un sistem se cristalizează atât de devreme, la un tânăr educat de altfel într-un mediu strict și care nu avea decât cunoștințe de drept. Ne vin firesc în minte cuvintele lui Sainte-Beuve: „A început să gândească înainte de a fi învățat ceva[21]." Reluând aceeași idee sub o altă formă, putem spune că el oferă exemplul-limită al unui intelectual care nu a „învățat" niciodată decât în cadrul a ceea ce gândise anterior, ceea ce îi dă totodată – în afara câștigului de timp și energie – o excepțională focalizare și o excepțională profunzime: nimic nu este înregistrat la întâmplare, pentru simpla plăcere de a cunoaște. Călătoria americană, ca și istoria Franței sau a Angliei, este un element al experimentării sistematice a acestui spirit deductiv. Rămâne să înțelegem de ce, iar aceasta ne obligă să refacem spre amonte istoria „gândurilor" sale.

Dacă „sistemul" s-a constituit atât de devreme, explicația mi se pare a fi faptul că el este construit, *chiar în partea sa explicită*, pe un soclu care nu este de ordin intelectual, ci pur existențial: Tocqueville aparține lumii învinse de Revoluția franceză, de unde extrage, asemenea întregii sale generații, sentimentul marșului ireversibil al istoriei. Dar, pentru că este un spirit înclinat spre abstractizare, faimosul „destin" romantic îmbracă la el forma unui concept, extras direct din experiența mediului său și care este victoria principiului democratic asupra

principiului aristocratic. Întreaga sa operă poate fi considerată drept o nesfârșită meditație asupra nobilimii.

Acesta este punctul său de plecare și partea sa trăită și gândită: o meditație începută din adolescență asupra lui însuși, a familiei, a vieții sale, a sensului istoric a ceea ce au traversat părinții săi și a ceea ce el însuși este pe cale să trăiască ori să retrăiască, de-a lungul eșecurilor Restaurației și ale anului 1830. Tatăl său, Hervé de Tocqueville, salvat de la ghilotină de 9 termidor, nu a încetat să poarte în sine aceleași întrebări. Dovada este că a publicat, în 1847, sub un titlu dintr-o altă epocă[22], care îi trădează generația, un studiu istoric al cauzelor Revoluției: discipol al lui Montesquieu, bătrânul conte așează în centrul analizei sale degradarea raporturilor între monarhia absolută și nobilime, și incapacitatea lui Ludovic al XV-lea de a-și adapta regimul la revendicările liberale ale aristocrației: „Richelieu și Ludovic al XIV-lea au făcut să prevaleze autoritatea absolută asupra libertăților publice pentru că națiunea era obosită de conflictele care însângeraseră regimurile precedente. Ludovic al XV-lea nu a înțeles spiritul timpului său; cuvinte de libertate se repetau din toate părțile: ele răsunau sub bolțile justiției și erau rostite chiar și de glasurile curtenilor. Nu mâna slabă a unui monarh disprețuit ar fi putut susține edificiul ridicat de Ludovic cel Mare. Revoluția își făcea deja apariția în clasa superioară; ea va coborî încetul cu încetul până la cea mai de jos[23]." Astfel, Hervé de Tocqueville, pentru a înțelege ce a trăit, invocă „spiritul timpului", întruchipat de nobilime, neluat în seamă de monarhie. Alexis a găsit în leagăn această întrebare, inseparabilă de mediul său, despre marea dramă istorică trăită și gândită în același timp ca inevitabilă și legată totuși de două figuri, nobilimea și regele Franței.

Or, această întrebare nu a încetat să fie actuală. Din 1815, monarhia restaurată i-a alimentat activ elementele, prin voința sa de a lupta împotriva „spiritul timpului" în numele unei alianțe

regăsite între rege și nobilime. La capătul acestei monarhii, din ce în ce mai aristocratice, se află zilele din iulie 1830: Revoluția franceză continuă. Și nu întâmplător această dată cristalizează opțiunile profunde ale lui Alexis de Tocqueville, scoțând la iveală modul în care el reinvestește moștenirea familială în mize inedite și în idei noi. Povestea jurământului față de noul rege, cerut de legea din 31 august 1830, îl marginalizează oarecum față de mediul său. Prietenul cel mai apropiat, Louis de Kergorlay, părăsește armata și va fi amestecat puțin mai târziu în aventura ducesei de Berry; el, dimpotrivă, depune jurământul, fără bucurie („este un moment neplăcut", comentează într-o scrisoare[24]), dar și fără o dramă majoră de conștiință, regretând numai că acest act ar putea fi interpretat ca dictat de interes, când este numai o dovadă de resemnare. Iar decizia de a călători în America, deși este posibil ca această lungă absență să fi fost deliberată, pentru a face uitată situația oarecum delicată în care s-a pus Tocqueville față de mediul său din cauza jurământului, relevă aceeași indiferență, dar pe plan teoretic: căci este legată de un sistem intelectual deja construit, în care interogația paternă este puternic reînnoită, debarasată de conformismele tradiției și de retorica nobiliară.

În acest sistem, despre a cărui elaborare nu știm aproape nimic, de vreme ce la douăzeci de ani Tocqueville este deja Tocqueville, nu contează ca dinastia domnitoare să fie legitimă, nu contează, la limită, nici să existe o dinastie. Problema centrală nu este cea a raporturilor între nobilime și monarhie, ci a compatibilității între nobilime și democrație. Din cele trei elemente disparate cu care mediul său construia fatalitatea istoriei, monarhia, nobilimea, spiritul timpului, Tocqueville a făcut un sistem foarte simplu, cu două dimensiuni. El păstrează polul nobilimii, punct de plecare obligatoriu, experiență socială primordială, rădăcină vitală a teoriei sale: tip de guvernare, de societate sau de cultură, „aristocrația" va fi expresia

ideală a nobilimii. La celălalt capăt, acest moștenitor al unui principiu învins va așeza principiul învingător: democrația, care este în mod inseparabil guvernare a poporului, societate egalitară și, pentru a folosi vocabularul patern, „spiritul timpului".

În această construcție intră o parte de fatalism, o împăcare cu inevitabilul care corespunde experienței istorice a mediului: mersul spre democrația tot mai completă definește sensul evoluției pus în evidență de Revoluția franceză. Dar Tocqueville nu caută motivele, cel puțin în această epocă. Spre deosebire de Marx, de pildă, pentru care sensul istoriei este demonstrabil, iar sfârșitul capitalismului deductibil din legile economice care îl guvernează, el așează ca o axiomă, sau ca o evidență, faptul că omenirea se îndreaptă cu pași mari spre era democratică. Nu este un raționament, ci doar traducerea abstractă, conformă cu natura geniului său, a experienței trăite de el și de mediul său. Idee care de altfel nu este nouă (deși el a contribuit din plin la răspândirea ei) și care poate fi găsită la mulți autori din epocă și chiar în mediul său (la ruda sa Chateaubriand, de exemplu), dar pe care numai el, o dată ce a stabilit-o ca punct de plecare, vrea să o aprofundeze și exploreze sub toate aspectele. El o aplică la nivele diverse, cultural, social, politic, dar numai primele două definesc pentru el componenta de inevitabil: într-adevăr, dacă societățile din vremea lui par împinse de un fel de fatalitate spre o credință tot mai generală în egalitate și spre o egalizare crescândă a condițiilor, formele politice de care această evoluție poate fi însoțită continuă să depindă de alegerile oamenilor. Problema care va domina viața sa intelectuală de la un capăt la celălalt este, așadar, mai puțin cea a cauzelor egalității și mai degrabă cea a consecințelor ei asupra civilizației politice. Demersul și problematica se află și de acestă dată la antipodul celor marxiste. Marx se preocupă de legile structurii economice și de raporturile între economic și social, de unde tendința să „deducă" politicul. Tocqueville explorează

relațiile între principiul care guvernează societățile și tipul de regim politic care poate decurge de aici, fără ca această înlănțuire să fie întotdeauna obligatorie.

Astfel, Tocqueville amestecă fără încetare două tipuri de analiză și două tipuri de convingeri. Pe planul raționamentului, el juxtapune o logică a tipologiei, plecând de la opoziția aristocrație/democrație, și o logică a evoluției, bazată pe triumful inevitabil al democrației. Fiind vorba despre concepția sa generală despre lume, el compensează acceptarea rațională a democrației prin lupta pentru valorile inseparabile ale lumii aristocratice și în primul rând ale libertății. Întrega sa viață este articulată de foarte devreme în jurul acestei probleme, amestec de teorie și de experiență proprie, sau al acestei teorii a experienței familiale, care va combina neîncetat faptele și valorile și care va adăuga bogăției conceptuale și minuției documentare convingerile politice.

Și călătoria în America ține de această explorare, pentru că America oferă tânărului aristocrat și spiritului său sistematic un dublu laborator, existențial și conceptual; țară construită și fondată pe negarea nobilimii (unde de fapt posibilitatea existenței sale personale este exclusă), America prezintă exemplul unei experiențe democratice pure din punct de vedere chimic: prin această idee pur și simplu genială prin simplitate și prin îndrăzneală, Tocqueville va face din America spațiul de verificare și de îmbogățire a ei. Îmi închipui că presimțise, la îmbarcare, marele secret pe care îl va încredința ceva mai târziu contelui Molé, la întoarcerea din cea de-a doua sa călătorie în Anglia, în 1835, într-o scrisoare care răspunde tardiv la întrebarea din 1831: „de ce America[25]?: „... Ar trebui să fii înzestrat cu o mare infatuare filozofică pentru a-ți imagina că poți judeca Anglia după șase luni. Un an mi s-a părut întotdeauna un timp prea scurt pentru a putea aprecia satisfăcător Statele Unite și este infinit mai ușor să capeți idei clare și noțiuni precise despre

Uniunea americană decât despre Marea Britanie. În America, toate legile emană într-un fel din aceeași gândire. Toată societatea, ca să spun așa, este fondată pe un singur fapt; totul decurge dintr-un principiu unic. Am putea compara America cu o mare pădure străbătută de o mulțime de cărări drepte care ajung în același loc. Nu este nevoie decât să întâlnești răspântii și totul ți se descoperă dintr-o singură privire."

Astfel, America permite prin excelență analiza *in vivo* a principiului democratic pus în practică, a riscurilor pe care le implică și a avantajelor oferite libertății. În ce le privește, națiunile europene se află la jumătatea drumului între aristocrație și democrație, sfâșiate de conflictul celor două principii și al celor două lumi, deseori pradă acestei forme extreme de democrație care este revoluția, exemplul american nu constituie viitorul lor, în mod necesar diferit, însă le oferă material de gândire pentru acest viitor, astfel încât să extragă maximum de avantaje și minimum de inconveniente pentru libertate. Tocqueville se resemnează cu ideea sfârșitului nobilimii, dacă moștenirea aristocratică a libertății poate supraviețui în epocile democratice.

De altminteri, dacă vrem să înțelegem legătura strânsă care există între călătoria în America și analiza „franceză" ale lui Tocqueville, ne putem raporta, în aval, la *„Democrație"*, orientată în întregime spre comparația dintre America și Europa. Textul cel mai explicit în această privință este sfârșitul capitolului IX, în cartea a II-a din primul volum. Tocqueville se întreabă mai întâi care este importanța legilor și moravurilor în menținerea democrației americane, prin opoziție cu ceea ce el numește „cauzele materiale", adică particularitățile Lumii Noi, și privilegiile acesteia în ce privește raportul omului cu spațiul. El se află în fața unei probleme clasice – poate problema centrală – a științelor sociale, care constă în izolarea rolului și influenței unei variabile sau a unui ansamblu limitat de variabile asupra unui proces general. Îi sesizează foarte bine dificultatea.

Dovada este că el caută drept punct de comparație o țară în afara Americii, așadar lipsită de avantajele geografice care îi sunt inseparabile și înzestrată, în schimb, cu legi și moravuri comparabile: dar nu găsește nici una. Conchide că, în lipsa unui obiect de comparație, „nu putem risca decât păreri[26]."

Pasaj tipic în măsura în care exprimă modul său fundamental de gândire și de demonstrație, care este metoda comparativă. O dată ce are una sau mai multe idei ca ipoteze de explicare a fenomenului căruia îi caută cauzele, Tocqueville le testează pe diferite „terenuri". Atunci când nu găsește terenuri adecvate în raport cu problema ridicată, el „riscă păreri", adică, în viziunea lui, propoziții nedemonstrabile, care sunt, în cel mai bun caz, verosimile. Or, America reprezintă unul dintre polii acestui demers intelectual cu dublu sens care formează trama întregii sale cărți.

Dar, ca întotdeauna în științele umane, nu există termeni de comparație riguroși. Europa nu este doar lipsită de „avantajele fizice" de care au beneficiat anglo-americanii. Ea prezintă trăsături istorice care o diferențiază radical de Lumea Nouă: Tocqueville citează numărul de locuitori, marile orașe, armatele și „complicațiile politicii sale". Aceste moșteniri ar fi ele însele suficiente pentru a împiedica transpunerea legilor democrației americane în Europa, de vreme ce s-ar lovi de alte moravuri, alte idei, alte credințe religioase. Statele Unite nu constituie deci pentru Europa, în gândirea lui Tocqueville, care nu distinge niciodată în mod clar între fapte și valori, nici o experiență conceptual comparabilă, nici un model de urmat. Căci „putem presupune că există un popor democratic organizat altfel decât poporul american[27]".

Ceea ce dă totuși valoarea universală a analizei sale despre democrația americană este existența unei probleme comune poporului american și popoarelor europene; problemă comună legată de faptul că oamenii nu se deosebesc între ei aici și

acolo, că încearcă aici și acolo aceleași pasiuni, caracteristice stării sociale democratice: nerăbdarea față de destinul lor, neliniștea promovării, dorința față de ceea ce se află mai presus de ei. Din această *stare de spirit*, americanii au făcut însăși natura societății lor și motorul ei; dar au canalizat-o prin drept, religie, instituții, moravuri. Popoarele europene, pentru că sunt pradă unor pasiuni sociale identice, se află în fața aceleiași probleme instituționale, în sensul larg al cuvântului: cum să organizeze aceste pasiuni în legi și în moravuri?

Problemă cu atât mai dificil de rezolvat, cu cât, așa cum va explica Tocqueville în al doilea volum al cărții sale (partea a 3-a, cap. XXI), rafinându-și analiza, popoarele europene sunt mai puțin „democratice" decât „revoluționare". El introduce prin aceasta o distincție esențială, care va străbate întregul volum al doilea, și prin care explică stabilitatea politică și consensul american. El arată că starea socială democratică este puțin propice revoluțiilor, datorită țesăturii foarte strânse de microinterese conservatoare, pe care nu încetează să le creeze și să le întrețină. Dimpotrivă, inegalitatea este cea care duce la revoluție, iar francezii au făcut-o pentru a distruge starea socială aristocratică și ideologia inegalității; însă au păstrat pasiuni și o stare de spirit puțin propice stabilității instituțiilor. „În America, există idei și pasiuni democratice; în Franța, avem încă pasiuni și idei revoluționare[28]."

Dar, chiar dacă problema europeană este mai dificil de rezolvat decât problema americană, numai comparația poate face o deosebire între elementele: „Organizarea și instituționalizarea democrației printre creștini este marea problemă a vremurilor noastre. Fără îndoială, americanii nu rezolvă deloc această problemă, dar oferă învățăminte utile celor care vor s-o rezolve." Plecând de la această apreciere, paginile care urmează oferă cheia intențiilor lui Tocqueville. Consacrate situației în Europa, ele anticipează o parte din analizele pe care le va prezenta,

douăzeci și cinci de ani mai târziu, în *„Vechiul Regim"*. Ceea ce se petrece sau s-a petrecut în Lumea Veche, după părerea lui Tocqueville, este crearea unor condiții istorice excepțional de favorabile instaurării unei puteri centrale cu adevărat absolute: acesta este pericolul care trebuie cunoscut pentru a fi preîntâmpinat. Într-adevăr, vechile monarhii erau considerate absolute, dar în fapte nu erau: căci instituțiile politice (mai ales corpurile și comunitățile de locuitori), tradițiile intelectuale și morale (mai ales legătura „familială" între rege și supușii săi), religia, în fine, le împiedicau să devină astfel.

Or, aceste instituții, tradiții, religia însăși au dispărut sau sunt pe cale să dispară pentru a face loc unei societăți în care clasele sunt tot mai puțin diferențiate, indivizii tot mai asemănători și izolați unii față de ceilalți, în sfârșit opiniile din ce în ce mai maleabile și nediferențiate. „Astăzi", scrie Tocqueville cu o formulă ce amintește de Montesquieu, „când onoarea monarhică și-a pierdut aproape întreaga forță, fără a fi înlocuită prin virtute, nimic nu-l mai susține pe om deasupra lui însuși și cine poate spune unde s-ar opri exigențele puterii și compromisurile slăbiciunii[29]?"

Altfel spus: națiunile europene au dobândit o stare socială democratică, o stare de spirit democratică, fără să aibă instituțiile corespondente și nici, în absența acestor instituții, tradiții politice sau religioase care să fie o contrapondere pentru această democrație. De aceea, istoria lor este caracterizată de tăcerea popoarelor pasive și demoralizate, în fața unor guvernări puternice și organizate, preludiul unei situații comparabile cu sfârșitul Republicii romane.

„Eu unul, atunci când examinez starea în care au ajuns deja mai multe națiuni europene și cea spre care tind toate celelalte, mă simt îndreptățit să cred în curând în rândurile lor nu va mai fi loc decât pentru libertatea democratică sau pentru tirania Cezarilor.

Nu merită oare să ne gândim la asta? Dacă oamenii ar trebui să ajungă, într-adevăr, în acel punct în care să fie nevoie să devină toți liberi sau toți sclavi, toți egali în drepturi sau toți lipsiți de drepturi; dacă cei care ar guverna societățile ar fi reduși la alternativa de a ridica treptat straturile de jos până la ei ori să-i lase pe toți cetățenii să cadă sub nivelul umanității, nu ar fi oare suficient pentru a învinge multe îndoieli, pentru a liniști multe conștiințe și pentru a-l pregăti pe fiecare să accepte cu ușurință mari sacrificii?

N-ar trebui atunci să considerăm dezvoltarea graduală a instituțiilor și a moravurilor democratice nu drept cel mai bun, ci drept singurul mijloc ce ne rămâne pentru a fi liberi; iar fără a iubi guvernarea democrației, nu am fi oare dispuși să o adoptăm ca remediul cel mai bun de aplicat și cel mai onest pe care îl putem opune relelor de astăzi din societate?[30]"

Pasaj capital, după părerea mea, pentru că face legătura nu doar între călătoria în America și intenția fundamentală a lui Tocqueville, scopul vieții sale, dar și cu economia internă a gândirii sale. Tocqueville este, pe un versant al analizei sale pe care nu îl explică, un fatalist. El crede în inevitabil, iar acest inevitabil este mersul societăților spre „democrație". Procesul este comun Lumii Vechi și Lumii Noi, deși nu apare în puritatea sa originală decât în experiența americană. Dar poporul american și-a alcătuit moravuri și legi adaptate acestei stări sociale și culturale, în vreme ce popoarele europene au moștenit state centralizate, aflate în contradicție cu dezvoltarea instituțiilor politice sau a moravurilor naționale democratice. În primul caz, istoria a subordonat statul societății. În al doilea, ea a predat societatea către stat.

Or, acest al doilea proces nu este de neevitat: este celălalt versant al gândirii lui Tocqueville, care dă un sens cvasimilitant scrierilor sale. Este vorba despre a face să evolueze legile și moravurile vechilor națiuni europene, și în primul rând ale

Franței, în armonie cu progresele democrației în fapt și în spirit: condiție *sine qua non* pentru a evita dictatura unuia singur, devenit stăpân al statului. Pentru un aristocrat precum Tocqueville, există un preț de plătit, sacrificate sentimente și interese, dar el consimte de la început, având în vedere miza: „Voința democrației este schimbătoare; uneltele ei, grosolane; legile ei, imperfecte; sunt de acord cu toate acestea. Însă dacă este adevărat că în curând va trebui să nu mai existe nici un intermediar între imperiul democrației și jugul unui singur om, n-ar fi cazul oare să tindem mai degrabă spre primul decât să ne supunem de bunăvoie celuilalt? Și dacă în cele din urmă ar trebui să ajungem la o egalitate completă, n-ar fi oare mai bine să ne lăsăm nivelați de libertate decât de un despot[31]? "

Tocqueville s-a dus deci să caute în Statele Unite nu un model, ci un principiu de studiat și o problemă de ilustrat și rezolvat; în ce condiții democrația, dacă este o stare a societății, devine și ceea ce *trebuie* să fie, pentru a nu conduce la dictatură: o formă de guvernare.

În fond, sistemul său, format foarte devreme, este articulat în jurul câtorva opoziții simple, de care se folosește cu rafinament, printr-o dialectică constantă între cultural, social și politic. La nivel social și cultural, există două stări care pot fi concepute din punct de vedere istoric, aristocratică și democratică; prima este inseparabilă, la nivel politic, de guvernarea locală, în vreme ce a doua tinde spre guvernarea centralizată. Aici se deschide o a doua alternativă, de natură pur politică, potrivit căreia nu orice guvernare centralizată este neapărat opresivă. Ea poate fi tiranică, ori poate arăta respect față de libertatea cetățenilor. La un prim nivel, gândirea lui Tocqueville operează cu opoziția aristocratic/democratic. La un al doilea, cu alternativa cezarism democratic/libertate democratică, adică cu analiza condițiilor de compatibilitate între democrație și libertate. Ceea ce explică alunecarea lui constantă, după

cum s-a spus adesea[32], de la sensul social la sensul politic al cuvântului „democrație" și invers, după cum explorează unul sau celălalt dintre aceste nivele conceptuale.

Ca societate și cultură, America îi oferă o democrație pură. Și o guvernare dedusă din această democrație pură. În ambele cazuri, o anti-Europă, fără moștenire aristocratică, fără legat absolutist, fără pasiuni revoluționare. Având, dimpotrivă, o tradiție a libertăților locale colective. Pentru toate aceste trăsături, *mutatis mutandis,* un obiect de reflecție capital pentru europeni.

*

* *

Se știe că *Democrația* a fost publicată în două etape. Primul volum, consacrat în mod esențial descrierii analitice a instituțiilor americane, a apărut în 1835: al doilea, care studiază într-o manieră mai abstractă influența democrației asupra moravurilor și obiceiurilor naționale, plecând de la exemplul american, în 1840. Cel mai inteligent comentariu de călătorie din secolul al XIX-lea i-a luat lui Tocqueville aproape zece ani de studii suplimentare și de muncă intelectuală asiduă. Principalele idei matrice, mai ales cele din primul volum, cel mai specific „american", se găsesc deja în notele de călătorie[33]: dovadă că la sosire avea deja „sistemul" în minte. Dacă însă nu s-a grăbit să scrie, nu a fost doar din gust pentru stilul frumos; pentru a-și „epuiza" obiectul de studiu, erau necesare multe lecturi, în domeniul constituțional, politic și juridic mai ales[34]. Și, în special, pentru că a vrut să „gândească" complet ceea ce a „aflat", să-și aprofundeze schema conceptuală cu ajutorul materialelor americane și să rafineze „lecția" pentru popoarele europene. Tocqueville este un spirit care lucrează neostenit asupra acelorași idei, cărora le scoate la iveală mereu noi aspecte: al doilea volum al *Democrației* este cel mai bun exemplu al acestui tip de răbdare intelectuală.

În plus față de virtuțile sale simplificatoare, America îi oferă totodată, lui, pe care problema nu îl interesează deloc, secretul originilor. În Lumea Nouă, democrația nu este ascunsă în negura vremurilor sau în intențiile Providenței. Ea a fost adusă de imigranți, puritani din Noua Anglie sau quakeri din Pennsylvania, ca un principiu religios fondator al noii patrii. Există, de asemenea, o matrice culturală a democrației americane, o logică a evoluției înscrisă în istoria originilor, de această dată clară și cunoscută. Mai mult, America oferă chiar pe teritoriul său antiteza acestei istorii: Sudul, locuit de o sub-aristocrație de plantatori, fără o reală putere asupra populației libere, pentru că stăpânește peste sclavilor. De o parte, spiritul religiei și al libertății indisolubil legate. De cealaltă, o civilizație fondată pe scalvie, principiu destructurant al stării sociale.

Dar Tocqueville nu insistă asupra genealogiei societății americane: el insistă mult mai puțin asupra acestui aspect al realității decât, de pildă, în aceeași epocă, Michel Chevalier, în *Lettres sur l'Amérique du Nord*[35]. Aceasta pentru că, și acum, problema istorică îl preocupă mai puțin decât înțelegerea prezentului și diagnosticul asupra viitorului. Centrul analizei sale este „starea socială" a anglo-americanilor, nu istoria lor. Starea socială care „este de obicei produsul unui fapt, uneori al legilor, cel mai adesea al celor două cauze reunite; dar, o dată ce există, o putem considera și pe ea drept cauza primă a majorității legilor, obiceiurilor și ideilor ce reglează comportamentul națiunilor; ceea ce nu produce, ea modifică[36]". Așadar, nu există o dezbatere scolastică asupra cauzelor primordiale. Tocqueville, metodic, nu se abate de la sistemul său de analiză. El nu se clintește din faimoasa răspântie din mijlocul pădurii de unde trebuie să observe toate potecile.

În capitolul III, „starea socială a anglo-americanilor" se caracterizează prin democrația dusă la extrem, tradiția originilor, revolta pentru independență și, în sfârșit, prin legislație, mai

ales legea cu privire la împărțirea egală a succesiunilor. Egalitatea, trăsătură dominantă a democrației, nu înseamnă că averile sunt egale sau că americanii doresc ca ele să fie astfel, ci dimpotrivă; numai că ele nu își au rădăcinile în transmiterea familială, iar banii circulă foarte rapid. La limită, „democrația" nu confirmă decât aptitudini naturale, fără a lua nicicum în considerare ierarhia preexistentă; aceasta pentru că a atins un fel de absolut acolo unde societatea nu există încă, dar unde pasiunile sociale ale locuitorilor sunt totuși stârnite de obișnuința sau nerăbdarea unei legături sociale anterioare: la frontiera colonizării europene. De altminteri, egalitatea nu domnește numai prin mobilitatea averilor și distribuția bogăției; ea uniformizează și nivelurile de instruire, și chiar de inteligență, oferindu-le tuturor o educație minimală, fără a da nimănui privilegiul de clasă pe care îl constituie timpul liber sau gustul de a se consacra în întregime lucrărilor spiritului.

Din această situație socială absolut unică în istorie, sunt posibile două consecințe politice, incompatibile între ele: libertatea sau servitutea, suveranitatea poporului sau cea a unui stăpân. Trecem astfel la al doilea nivel de conceptualizare al lui Tocqueville, nivel în mod evident dedus din primul (de vreme ce este vorba explicit despre „consecințele politice ale stării sociale"), dar nedeterminat de el, întrucât deschide, dimpotrivă, o alternativă: anglo-americanii au știut să extragă din democrația socială democrația politică.

Înțelegerea a „cum" și „de ce" permite trecerea în revistă a seriei de medieri între cele două articulații ale analizei. Tocqueville nu le explică sistematic, cel puțin deocamdată, pentru că trece de la capitolul despre „starea socială" la faimoasa și foarte detaliata descriere a sistemului politic american; dar le găsim în capitolul IX al cărții a doua și, de asemenea, în notele de călătorie, care demonstrează că elementele explicative există deja din 1831. Ceea ce menține, după părerea sa,

democrația politică americană, după ce condițiile istorice i-au dat naștere, nu este numai fidelitatea față de origini, ci un fel de stare de spirit, atât de general răspândită și de profund înrădăcinată, încât o putem denumi morala națională, și care construiește zi după zi independența socialului și primordialitatea sa în raport cu politicul.

În primul rând, religia joacă un rol admirabil reglator în cele două sensuri, prin ceea ce recomandă și prin ceea ce interzice. În timp ce catolicismul, după Tocqueville, îndeamnă spiritele către egalitate și către supunere (exceptând situațiile când este separată de stat, ceea ce îi conferă trăsături noi), protestantismul, mai ales sub forma sa sectară și pluralistă, le conduce spre egalitate și independență: religia americană este făcută dintr-un ansamblu de creștinisme republicane. Dar, pe de altă parte, ea stabilește limitele a ceea ce poate fi cunoscut și a ceea ce poate fi transformat în om, ceea ce adaugă la îndrăzneala americană un fel de moderație colectivă. Împiedicându-i pe cetățeni „să conceapă totul", ea este un obstacol, în alți termeni (pe care Tocqueville nu îi folosește), pentru spiritul revoluționar, această negare a democrației în numele democrației: paradox asupra căruia el își pune întrebări toată viața, fără a-i stăpâni niciodată bine abisurile, dar căruia, în America, consensul religios i-a distrus atracția.

Alt element-cheie al independenței societății americane este nivelul ridicat de cultură. Tocqueville se desparte aici de Montesquieu: resortul republicanilor nu este virtutea, ci învățătura, înțelegând prin aceasta democratizarea cunoștințelor, mai ales în materie de politică. Întrebându-se asupra „miilor de motive care fac posibile în Statele Unite libertățile republicane", el scrie în carnetele sale de călătorie: „Există un motiv însemnat care le domină pe toate celelalte și care, după ce toate celelalte au fost cântărite, înclină el singur balanța. Poporul american luat în masă nu doar că este cel mai luminat

din lume, dar și – pun aceasta mai presus de acest avantaj – are cea mai avansată educație politică practică. Acest adevăr în care cred cu tărie face să se nască în mine unica speranță pe care o am față de fericirea viitoare a Europei[37]." În ciuda grosolăniei moravurilor, a vulgarității manierelor, a obsesiei pe care o are pentru bani, poporul american este pentru aristocratul francez cel mai *civilizat* din lume: Tocqueville măsoară aici valoarea investiției umane, pregătită de optsprezece secole de istorie europeană. America este o națiune de oameni ai orașelor porniți în cucerirea naturii, scurtcircuitând nesfârșitul blestem rural al Europei. Pionierul reprezintă această întâlnire improbabilă dintre extrema civilizație și extrema sălbăticie, dintre ceea ce este mai istoric și ceea ce este mai natural. Pe această temă, Tocqueville scrie, în carnetele sale de călătorie, pagini de o frumusețe de neuitat[38], din care nu reia în cartea sa decât o mică parte.

Acest înalt grad de civilizație care conferă Uniunii – dacă lăsăm deoparte Sudul, subminat din interior de sclavie – această componentă esențială a moravurilor democratice: uniformitatea. Tocqueville, în notele sale, își mărturisește surpriza în fața acestei trăsături a vieții americane: obișnuit să observe diferențe de „mai multe secole" între provinciile sau părțile de provincii ale națiunilor europene, se aștepta să vadă această denivelare cu atât mai accentuată în interiorul Lumii Noi, cu cât aceasta era în curs de populare și trebuia deci să ofere, în funcție de locuri, „imaginea societății la toate vârstele (...) de la opulentul patrician al orașelor până la sălbaticul deșertului[39]". Or, el constată contrariul. Întrucât americanii care vin să populeze „frontiera" nu sosesc direct din Europa, ci din teritoriile mai devreme puse în valoare, ei au suferit în prealabil efectele spiritului de egalitate și au fost supuși la uniformizarea gusturilor și a moravurilor. „Omul pe care l-ați lăsat pe străzile din New York poate fi regăsit în mijlocul singurătăților aproape de nepătruns: aceeași

îmbrăcăminte, același spirit, aceeași limbă, aceleași obiceiuri, aceleași plăceri[40]." Tocqueville nu crede, precum Michel Chevalier[41], că frontiera constituie o a treia Americă după cea a business-ului puritan și cea a plantatorilor proprietari de sclavi. Aceasta pentru că criteriile discipolului lui Saint-Simon sunt economice, în vreme ce ale lui sunt morale și culturale.

În realitate, în analiza Vestului și în general a spiritului american (căci Vestul nu face decât să-i releve chintesența), el reutilizează, dar transformându-l, un concept care datează din secolul precedent, acela de „civilizație". El îl înțelege, ca și filozofii veacului al XVIII-lea, în sensul unui ansamblu de trăsături culturale care fac societățile totodată mai rafinate și mai active; însă nu îl consideră, precum Voltaire, culmea unei succesiuni de cicluri, sau precum Condorcet, punctul terminus al unui progres liniar. El smulge conceptul din istorie, vector imposibil de definit, alt nume al Providenței, pentru a-l reintegra în propriul sistem intelectual: „civilizația" este acea formă particulară de activitate socială extinsă la toți cetățenii prin democrație, atunci când aceasta se manifestă liberă. Și, dintr-o dată, definiția îi permite relativizarea câmpului reflecției și restrângerea binefacerilor sale la ramura europeană a omenirii. Este celebru pasajul din carnetele sale de călătorie despre genocidul indienilor, pasaj pe care nu rezist plăcerii de a-l cita pe larg, nu pentru că spune lucruri care aparțin sensibilității de astăzi, ci pentru că explică bine virtuțile excepționale ale sistemului interpretativ pe care îl analizez: „Rasele indiene se topesc în prezența civilizației Europei ca zăpada la soare. Eforturile pe care le fac pentru a lupta împotriva destinului lor nu fac decât să grăbească pentru ele marșul destructiv al timpului. Cam o dată la zece ani, triburile indiene împinse în deșerturile Vestului își dau seama că nu au câștigat nimic retrăgându-se și că rasa albă înaintează mai repede decât se retrag ele. Iritate de sentimentul neputinței lor sau înfierbântate de vreo nouă

jignire, se adună și atacă impetuos ținuturile unde locuiau odinioară și unde se înalță acum casele europenilor, cabanele rustice ale pionierilor și, mai încolo, primele sate. Ele străbat țara, dau foc caselor, omoară vitele, iau câteva scalpuri. Atunci civilizația se retrage, dar se retrage precum valurile mării ce urcă. Statele Unite apără cauza ultimului dintre coloniști, declară război acestor triburi nizerabile. O armată regulată mărșăluiește atunci în întâmpinarea lor, nu numai că teritoriul american este recucerit, dar albii, împingându-i pe sălbatici în fața lor, distrugându-le satele și luându-le turmele, vor stabili limita extremă a posesiunilor lor cu o sută de leghe mai departe decât era înainte. Privați de noua lor patrie adoptivă prin ceea ce Europei savante și luminate i-a plăcut să numească *dreptul* războiului, indienii își reiau marșul spre vest, până când se vor opri în noi singurătăți unde securea albilor nu va întârzia să se facă iarăși auzită. În regiunea pe care tocmai au prădat-o, și aflată acum la adăpost de invazii, se ridică așezări noi, care în curând (locuitorul cel puțin are această conștiință) vor deveni orașe populate. Mergând în fața imensei familii europene căreia îi formează avangarda, pionierul ia în stăpânire, la rândul lui, pădurile până nu demult locuite de sălbatici. Își construiește acolo cabana sa rustică și așteaptă ca primul război să îi deschidă drumul spre noi pustiuri[42]."

Astfel, „democrația" nu este sfârșitul istoriei sau una dintre reprezentările sale universale, cu atât mai puțin reconcilierea omenirii cu sine însăși. Este un concept care îi permite lui Tocqueville să gândească o stare a societății și a moravurilor proprie Europei și mai ales proprie acestei prelungiri engleze în Lumea Nouă care este Republica americană. Acolo, într-adevăr, experiența istorică a democrației a fost făcută într-un mod atât de radical, la nivel social și cultural, încât întreaga sferă a politicii a fost pătrunsă și impregnată de ea, până la a-i fi complet subordonată. Pentru că unul dintre sentimentele cele mai

acute ale lui Tocqueville, în timpul călătoriei sale, este însăși cvasi-inexistența „politicului" în societatea americană: el vorbește în notele sale despre „absența guvernării[43]", binefacere pe care omul nu o poate întâlni „decât la cele două extremități ale civilizației", fie în starea de sălbaticie, când se află singur față în față cu nevoile sale, fie, după ce societatea s-a format, atunci când indivizii care o compun sunt suficient de luminați și de independenți de pasiunile lor (sau respectuoși față de legi, ceea ce înseamnă același lucru) pentru a se lipsi de ea. Puțin mai departe[44], el distinge între ceea ce numește „două stări sociale" în mod clar diferite: „Într-una, poporul este suficient de luminat și se găsește în condiții în care se poate guverna el însuși. Atunci societatea acționează asupra ei înseși. În cealaltă, o putere exterioară societății acționează asupra ei și o forțează să meargă pe o cale anume." America corespunde, desigur, primei definiții, aceea a unei societăți auto-administrate. Ea nu oferă numai ceea ce am putea denumi „democraticul pur", ci, la limită, și „socialul pur", cu excluderea politicului.

Desigur, această analiză merge prea departe, de vreme ce o mare parte din primul volum al *Democrației* este consacrată descrierii sistemului politic american. Însă ea are avantajul de a sublinia aprobarea intelectuală pe care Tocqueville o acordă democrației politice, în ciuda a ceea ce lui i se par a fi „excese". Pentru că, dacă aceasta asigură prin descentralizarea administrativă (pe care el o deosebește atent, așa cum știm, de descentralizarea guvernamentală) libertatea și responsabilitatea cetățenilor, ea comportă în mod fundamental avantajele unui regim politic aristocratic, multiplicându-i în același timp beneficiarii. De acum încolo, problema, la dublul nivel administrativ și guvernamental, rezidă în compararea avantajelor și inconvenientelor celor tipuri de regimuri, unul aflat în mâinile întregii societăți, celălalt condus de o elită ereditară: această parte a cărții, cu adevărat celebră și pasionantă, nu aduce nimic nou

subiectului, în măsura în care este străbătută de la un capăt la altul de această opoziție conceptuală, explicită sau implicită. Ceea ce o face interesantă este excepționala minuție cu care Tocqueville o explorează și o întoarce pe toate fețele, plecând de la exemplul instituțiilor americane; însă nu îi modifică articulația centrală.

Există totuși un capitol în primul volum al *Democrației* – ultimul – unde se vede obligat să renunțe la acest „centru" al reflecțiilor sale: căci, în acest extraordinar capitol X, abandonează „democrația" americană pentru a cerceta viitorul a ceea ce el numește „cele trei rase" care populează Statele Unite; așadar, pe lângă anglo-americani, indienii și negrii. De unde și sentimentul că trebuie să renunțe, de data aceasta, la sistemul său de analiză, care nu are nici o relevanță pentru aceste două „rase" marginalizate, aceste două popoare prin definiție ne-„democratice"; și, întrucât existența lor nu este fără consecințe asupra viitorului Uniunii, însuși acest viitor nu se află în întregime conținut în pronosticul asupra democrației. În mod curios, de altminteri, și aproape ca o remușcare, Tocqueville adaugă la această listă de subiecte lăsate deoparte de tipul său de analiză „activitatea comercială care domnește în Uniune" și importanța sa pentru viitor, ca și cum ar fi vorba pentru el să enumere, chiar într-o dezordine intelectuală, problemele pe care nu le-a tratat și să spună de ce: „Aceste obiecte, care au legătură cu subiectul meu, nu fac parte din el; ele sunt americane fără a fi democratice, iar eu am vrut să fac în special portretul democrației. A fost nevoie mai întâi să le îndepărtez; dar trebuie să revin la ele în final[45]."

Referitor la indieni, am văzut deja, citindu-i carnetele de călătorie, că folosește, pentru a face analiza societății lor, conceptul de „civilizație", moștenit de la secolul la XVIII-lea, dar revizuit: îl folosește pentru a desemna mai puțin „întârzierea" istorică a acestei lumi sălbatice, cât mai degrabă starea sa de

etanșeitate în raport cu lumea civilizată, adică față de democrația americană. O dată în plus, el pleacă de la „starea socială" a indienilor, adică o lume nomadă, tribală, războinică, de vânători, pentru a ajunge la moravurile și la credințele lor, care îi aduc aminte, *mutatis mutandis*, de cele ale vechilor germani descriși de Tacitus: astfel, viziunea sa asupra istoriei, departe de a fi închistată în sentimentul unei evoluții necesare a omenirii, regăsește, prin această cale mijlocită, raționamentul tipologic. Tocqueville nu crede că societățile indiene vor fi, în virtutea contactului, fie și conflictual, ridicate încetul cu încetul la nivelul „civilizației" anglo-americane. El consideră, dimpotrivă, că starea lor socială nomadă, solidificată de sistemul moravurilor și credințelor, îi izolează în mod durabil, definitiv: într-adevăr, ori indienii reacționează prin război și sunt învinși, împinși spre vest; ori acceptă să se „civilizeze" și să se apropie de o lume străină, în care sunt iremediabil inferiori, exploatați, pierduți. Recurgerea la arme și acceptarea legilor îi condamnă în egală măsură. Geniul sociologic al lui Tocqueville îl ferește de iluzia umanistă asupra binefacerilor civilizației europene atunci când ea ajunge pe alte continente.

Destinul negrilor, din contră, nu poate fi pecetluit la fel de dramatic, pentru că este legat de cel al albilor. Dar el pune Uniunii o dublă problemă cu privire la care Tocqueville nu are nici de data aceasta previziuni optimiste. Întrucât conjuncția unei instituții atât de anacronice precum sclavia într-un secol de egalitate și a limitării sale la o rasă anume din populație, negrii, i se pare că determină în același timp efecte catastrofale asupra activității societății albe, acolo unde sclavia există, și o inevitabilă luptă pentru dispariția sa, mai ales acolo unde ea nu există. Dar lupta aceasta, care are la bază interesul albilor, nu pe cel al negrilor, nu antrenează dispariția prejudecăților rasiale, ci dimpotrivă: pentru că emanciparea negrilor nu ar aduce nici metisajul populațiilor, refuzat cu îndârjire de

coloniștii anglo-americani, nici egalitatea, imposibilă între două popoare străine unul față de celălalt. Și nu există nici un dubiu că abolirea sclaviei ar aduce cu sine, printr-un efect de compensare, întărirea prejudecăților de culoare și a ceea ce numim astăzi rasism. Astfel, însăși ipoteza în care sclavia ar fi abolită prin voința stăpânilor, și nu prin violența negrilor, comportă un risc grav pentru coeziunea Uniunii.

În aceste pagini sclipitoare despre indieni și negri, unde Tocqueville lasă deoparte concepția sa asupra „democrației", de vreme ce ea nu ar explica nimic din cele două societăți despre care vorbește, ceea ce leagă totuși analizele sale cu sistemul său intelectual general este prioritatea acordată ideii de „stare socială" și principiului care o definește. Indienii sau negrii sunt, pentru el, mai puțin rase distincte față de anglo-saxoni, cât grupuri sociale organizate după principii incompatibile cu democrația care domnește în Uniune. Dar incompatibile în sensuri diferite. Indienii formează o societate aparte, închisă în ea însăși, ale cărei reguli, opinii și moravuri „sălbatice" traduc mai puțin o origine a umanității, așa cum se credea în secolul al XVIII-lea, cât un tip de organizare socială care nu cunoaște agricultura și sedentarizarea. Negrii, sclavi, sunt o non-societate, de vreme ce sclavia este prin definiție un pur raport de forță, nu o relație „socială"; dar principiul sclaviei compromite existența societății libere care l-a instaurat și care, o dată ce l-a instaurat și perpetuat, se găsește minată astfel din interior. Indienii pot și vor fi distruși prin lege, ca o societate situată în afara ei. Dimpotrivă, negrii există în funcție de o instituție a democrației americane, în contradicție cu ea, dorită totuși de ea: ei sunt în același timp indispensabili și neasimilabili, necesari și distrugători ai pactului social fundamental. America egalitară și-a încorporat un principiu nemărturisibil și nociv; și dacă acest paradox este periculos pentru însăși existența sa, este pentru că el distruge mai mult societatea democratică albă decât populația sclavilor negri.

Acest diagnostic pesimist asupra problemei negrilor este însoțit, după cum se știe, de un număr de îndoieli privind durabilitatea soluției federale americane. Însă el nu diminuează cu nimic admirația lui Tocqueville față de „spiritul" în care s-a făcut colonizarea engleză a Americii, starea socială la care aceasta a condus, obiceiurile și ideile care decurg din ea. S-a vorbit mult despre „resemnarea" sa de aristocrat față de democrație. Mi se pare că *Democrația* nu justifică acest cuvânt, fără îndoială mai adecvat opiniilor sale cu privire la situația europeană. Față de democrația americană el este de fapt un admirator critic și există în carte numeroase pasaje care dovedesc faptul că, în ansamblu și în pofida a orice, o preferă regimului aristocratic, atât ca stare socială, cât și ca tip de guvernare. La aceste capitole, America i-a demonstrat puterea societății asupra ei înseși: lecție sau exemplu în a căror căutare tocmai plecase.

*

* *

Cinci ani mai târziu, în 1840, Tocqueville publică al doilea volum al *Democrației*. El poate presupune că sistemul politic american este cunoscut de către cititorii săi, de vreme ce a făcut obiectul esențial al cărții din 1835. Problema sa este, așadar, să aprofundeze problema mai dificilă la care s-a referit și pe care a delimitat-o deja în primul volum, dar pe care nu a tratat-o sistematic: influența stării sociale democratice asupra spiritului american și, mai general, asupra spiritului popoarelor unde ea domnește. Nu pentru că ar dori să facă din această „stare socială democratică", adică din egalitate, cauza unică a caracteristicilor societății americane sau „a tot ce se întâmplă în zilele noastre[46]": el știe foarte bine că tocmai contrariul este adevărat și că trebuie să li se acorde importanță miilor de

circumstanțe fără nici o legătură cu egalitatea. Însă, pe de o parte, prin această trăsătură comună Vechii și Noii Lumi, el poate compara America și Europa. Pe de altă parte, acesta este subiectul său, premisa de la care pornește pentru a examina socialul și istoricul, pentru că, după părerea lui, este cea mai aptă să explice starea actuală a lumii. Pentru că ceea ce este mai surprinzător în soiul de obsesie intelectuală cu care Tocqueville gravitează în jurul conceptului de egalitate, este *caracterul de evidență* pe care îl are pentru el acest concept explicativ al stării prezente a societăților și totodată al viitorului lor. Or, în ce privește primul aspect, putem spune, în orice caz, că societățile din epocă, și mai ales a sa, Franța Monarhiei din iulie, nu ofereau spectacolul egalității. De altminteri, viața lui, în aspectele ei exterioare, este în întregime guvernată[47] de spiritul de conformitate la valorile mediului său familial și de respectarea cea mai strictă a principiilor ierarhiei sociale: este de ajuns să aruncăm o privire pe corespondența sa pentru a sesiza acest lucru. Chiar și după revoluția din iulie, Franța lui Ludovic-Filip este acea țară în care oamenii ca el, descendenți din vechea aristocrație, continuau să exercite o autoritate aproape naturală de opinie și de putere, fără a avea nevoie să comploteze. De unde provine, așadar, o certitudine intelectuală pe care însăși existența lui o contrazice zi de zi?

Nu atât din starea prezentă a societății, cât din istoria ei, adică din trecutul ei. Este probabil greu de imaginat astăzi ce a reprezentat pentru o familie ca a lui lovitura de trăznet a Revoluției franceze, mulțimea de amintiri și de povestiri dramatice care i-au legănat copilăria, sentimentele de fascinație înfricoșată pe care trebuie să le fi încercat foarte de timpuriu. A reușit, de foarte tânăr, de la ieșirea din adolescență, să transforme această experiență familială într-o problemă intelectuală: geniul său se manifestă în această însușire precoce a unei moșteniri, la un alt nivel și într-un alt mod. Pentru că din

nefericirea transmisă de tradiție, el construiește atât ideea de egalitate, cât și pe cea a inevitabilului.

Cele două idei nu sunt disociabile tocmai pentru că își trag rădăcinile din același teren existențial: sentimentul că Revoluția franceză este înscrisă într-un sens al istoriei, altfel spus, că ea nu s-a încheiat și că, manifestându-se printr-o ostilitate așa de radicală față de nobilime și chiar față de orice idee de superioritate socială, nu poate fi definită decât prin pasiunea egalității. Nu contează că această egalitate nu se „realizează" în societățile care i-au urmat: căci, dacă este adevărat că Tocqueville nu conceptualizează decât experiența proprie — și probabil aceasta îl desparte de majoritatea marilor spirite filozofice, formate mai ales prin studiul abstract al doctrinelor și ideilor, și, totodată, explică încăpățânarea sa de a aprofunda o singură idee, pe care am putea-o foarte bine denumi, așa cum se spune despre o femeie, cea a vieții lui — această experiență îi spune, într-adevăr, că Revoluția franceză continuă, prin Imperiu, Restaurație și 1830, și că egalitatea rămâne centrul dezbaterilor și al evenimentelor politice. În realitate, această convingere reprezintă maniera sa de a-și însuși faimoasa melancolie a generației romantice, căreia și el îi este unul dintre fii. Dar ea este, în același timp, un concept.

De unde ambiguitatea sa permanentă care se situează la două niveluri distincte. Utilizarea cuvântului democrație, ca substitut aproximativ al celui de egalitate, dar cu o accepție încă și mai largă, îl determină pe Tocqueville la folosiri semantice diferite ale aceluiași cuvânt, mai ales pentru că ele nu separă domeniul social de domeniul politic. Dar ambiguitatea există și în interiorul folosirii cuvântului „democrație", poate într-un mod mai profund, pentru că este mai ascunsă, pentru a desemna o stare socială egalitară — care este, de altminteri, folosirea sa cea mai frecventă. Ce este pentru autorul nostru o societate sau o stare socială caracterizată prin egalitate? Răspunsul nu este ușor de dat.

Cel mai simplu este cel oferit de simțul comun: o societate în care domnește egalitatea este o societate în care au dispărut barierele de clasă dintre indivizi. Or, Tocqueville dă câteodată această definiție. De pildă atunci când scrie[48]: „Un popor care a trăit vreme de secole sub regimul castelor și al claselor nu ajunge la o stare socială democratică decât printr-o lungă suită de transformări mai mult sau mai puțin chinuitoare..." Sau, ceva mai departe, într-o notă la capitolul XXVI, și mai explicit, de vreme ce „adică" introduce o definiție: „Când un popor are o stare socială democratică, adică în sânul său nu mai există caste și nici clase[49]..." Citate în întregime concordante, care asimilează clasele sociale castelor, cel puțin sub raportul caracterului lor contradictoriu cu democrația, și care fac din societatea fără clase condiția egalității. Regăsim în altă parte acest tip de definiție în același timp maximalistă (egalitatea ca stare socială reală) și naivă (egalitatea conformă cu reprezentarea pe care și-o fac despre ea actorii sociali): de exemplu, în comparația pe care o face Tocqueville între căsătoria aristocratică și căsătoria democratică[50]. El o opune pe prima, programată social, oferind, în orice caz, puțină libertate de alegere, și unind mai degrabă bunuri decât persoane, celei de-a doua, rezultând dintr-o alegere liberă, bazată pe înclinațiile soților și pe similitudinea gusturilor lor (de altfel, din acest motiv, mai exigentă în privința fidelității conjugale). Se vede din acest exemplu cum, pentru nevoile unei gândiri care se folosește de opoziții, el poate ajunge să confunde ceea ce numește starea socială democratică cu reprezentarea pe care acea stare socială o are și dorește să o dea despre ea însăși. Într-o epocă în care căsătoria burgheză ca alianță a patrimoniilor este unul dintre subiectele preferate ale literaturii romanești, Tocqueville este în mod bizar și provizoriu orb, pentru nevoile sistemului său conceptual, față de evidența căsătoriei de clasă, mascată de aparenta libertate a înclinațiilor individuale.

În mod bizar și provizoriu: pentru că el știe prea bine, evident, și o afirmă în altă parte, „că nu s-au văzut până acum societăți unde condițiile să fie atât de egale, încât să nu existe bogați și săraci; și, prin urmare, stăpâni și servitori". Ce schimbă atunci față de această situație starea socială democratică? „Democrația nu împiedică existența acestor două clase, dar le modifică spiritul și raporturile dintre ele[51]." Pasaj esențial pentru a înțelege ce înseamnă pentru el cel mai adesea „democrația": nu o stare socială reală, ci percepția egalitară a raportului social, în mod normal ierarhică (cel puțin judecând-o prin prisma istoriei omenirii), de către actorii acestui raport. Percepție egalitară care, la rândul ei, modifică natura acestui raport, chiar și atunci când a rămas total inegal. De pildă, relația stăpân–servitor: ea există în societatea democratică din Statele Unite, dar nu face parte din ea, ca în societățile aristocratice, pe principiul ordinii sociale. Așadar, ea nu creează aici, pe baza unei subordonării personale, o populație aparte, caracterizată din tată-n fiu de un spirit și de moravuri particulare. Dimpotrivă, este rezultatul unui contract liber consimțit, prin care cel interesat își negociază supunerea temporară și limitele acestei supuneri. „Egalitatea condițiilor", spune Tocqueville, „face din servitor și din stăpân ființe noi și stabilește între ei noi raporturi[52]." Astfel, „egalitatea condițiilor", una dintre expresiile sale favorite pentru a caracteriza democrația, nu înseamnă că stăpânul și servitorul sunt în mod real egali, ci că *ei pot fi*, sau că raportul de subordonare provizorie nu este constitutiv al unei „stări" care să îi definească în întregime pe unul și pe celălalt, de vreme ce poate, de pildă, să se inverseze într-o bună zi în funcție de reușitele fiecăruia. Întrucât servitorul poate deveni stăpân și aspiră să devină, el nu este diferit de stăpân. De altminteri, în afara sferei contractului revocabil care îl leagă de stăpânul lui, el este, ca și acesta, și exact cu aceeași îndreptățire, cu aceleași drepturi, un cetățean. „Egalitatea condițiilor"

nu trebuie, așadar, să fie înțeleasă în sensul material al formulei, ci drept un principiu constitutiv al ordinii social democratice, prin opoziție cu lumea aristocratică: o normă și nu o constatare.

Tocqueville sesizează că această normă este un fel de obiectiv de neatins, o fata morgana, niciodată o realitate: de unde caracterul perpetuu instabil al indivizilor și al societăților democratice. Întrucât nu este posibil ca un popor să ajungă să creeze doar condiții perfect egale în sânul său și întrucât există mereu situații dominante râvnite de ambiții, prezența unei reguli egalitare în existența socială, deschizând teoretic toate carierele pentru toți oamenii, le ascute dorințele și luptele. Aceasta explică faptul că Tocqueville trece atât de des de la egalitate ca stare socială dominantă, adică normă, la egalitate ca pasiune, adică totodată ca sentiment și ideologie. La limită, starea socială democratică există mai mult prin pasiunile pe care le induce decât prin situația pe care o creează, de vreme ce egalitatea reală a condițiilor nu este niciodată atinsă, ci mereu dorită. „Atunci când inegalitatea este legea comună a unei societăți, cele mai mari inegalități nu sar deloc în ochi; când totul este aproape la același nivel, cele mai mici dintre ele o rănesc. De aceea, dorința de egalitate devine tot mai greu de satisfăcut pe măsură ce egalitatea este mai mare[53]."

Ceea ce vrea să însemne, în realitate, că această egalitate reală, obiectiv mărturisit, dar de neatins, referință la normă, dar obiect al dorinței, se descompune în nenumărate obiective parțiale de diferențiere socială: Tocqueville a înțeles că credința în egalitate ca valoare nu suprimă ceea ce el a denumit „orgoliul particular al indivizilor", adică pasiunea de a se deosebi de ceilalți. Din contră, ea îi amplifică intensitatea, în timp ce îi modifică totodată și îi sporește punctele de aplicare. Tendința de „diferențiere" este cu atât mai legitimă, într-adevăr, cu cât clasele sunt mai puțin stabilite prin cutumă sau prin

lege, ca în aristocrații. Pe de altă parte, democrația multiplică semnele de diferențiere pentru că, egalizând condițiile și, mai mult, uniformizându-i pe cetățeni, ea valorizează cel mai mic avantaj; făcând situațiile sociale mai mobile, ea înlocuiește ierarhiile tradiționale cu privilegii recente și provizorii, pe care beneficiarii țin cu atât mai mult să le afișeze, atâta timp cât se bucură de ele. Există în filigran în *Democrație* (mai ales în capitolele XIV și XVI din volumul al doilea) o teorie a producerii inegalităților simbolice prin egalitate, cauză a neliniștii și invidiei care sunt sentimentele caracteristice ale democrațiilor.

Acestei instabilități naturale, Tocqueville îi sesizează totuși corectivele care permit funcționarea armonioasă a sistemului. Există religia, care, după părerea lui, este un element cheie al consensului social și care apără cetățenii „democratici" împotriva pretențiilor nesăbuite de a cunoaște totul, deci de a schimba totul; dar există și un corectiv intern, ascuns chiar în interiorul dorinței de egalitate și al pasiunii de a urca în societate: în starea democratică, caracterizată prin cariere relativ lente și prin obișnuința căpătată a eforturilor zilnice pentru a urca puțin câte puțin pe scara socială, dorințele au tendința de a se adecva mijloacelor, iar ambițiile, șanselor. Tocqueville descoperă primul această lege fundamentală a societăților moderne, potrivit căreia oamenii nu interiorizează prin dorință decât un destin probabil, în sensul statistic al termenului. Ei nu anticipează decât ceea li se poate întâmpla, ceea ce îi face să evite în același timp ambițiile imense și decepțiile insurmontabile.

De altfel, inexistența acestor corective ale egalității caracterizează o stare socială intermediară între aristocrație și democrație, care este revoluția. Stare socială intermediară în sens cronologic, de vreme ce revoluția este cea prin care are loc trecerea de la aristocrație la democrație; dar și în sens sociologic, de vreme ce revoluția creează în mod brutal elementele democrației, fără a-i reuni totuși condițiile de funcționare,

în același timp prin ruptura pe care o operează în spirite și prin tradiția pe care o vehiculează fără s-o știe. Indivizii „revoluționari" moștenesc lipsa de măsură a ambițiilor aristocratice; sentimentul lor de a crea o lume absolut nouă contribuie la această lipsă de măsură, iar înnoirea oamenilor și a legilor barează calea pentru mecansimul de ajustare a dorințelor la șanse. Revoluția constă astfel mai mult în explozia egalitarismului decât a egalității; ea exploatează o vastă distorsiune între ceea ce doresc oamenii și ceea ce poate le oferi societatea. Ea creează, la rândul ei, o tradiție care supraviețuiește anilor excepționali și care explică instabilitatea post-revoluționară: „Pasiunile pe care revoluția le inspirase nu dispar o dată cu ea. Sentimentul de instabilitate se prelungește în mijlocul ordinii – ideea ușurinței succesului supraviețuiește straniilor vicisitudini care i-au dat naștere[54]."

„Democrația" în Franța nu exprimă, prin urmare, pentru Tocqueville, regimul „normal" al acestei stări sociale: este starea sa revoluționară. Această distincție esențială străbate întregul volum al doilea al *Democrației* și constituie firul conducător al comparației ale cărei elemente venise să le caute călătorul. El a găsit în Statele Unite o democrație pură, conformă cu tipul său ideal: fiind fondată ca atare, pornind de la o matrice religioasă care îi exalta valorile și nefiind deci nevoită niciodată să lupte împotriva unei stări aristocratice anterioare. Conceptul de revoluție, pe care îl construiește în întregime plecând de la experiența franceză, îi pare deci străin de experiența americană (exceptând faptul că ea comportă un război civil potențial între aristocrația sudistă și democrația yankee). Mai mult, i se pare contradictoriu cu funcționarea democrației, în măsura în care egalitatea constituie o țesătură socială mult mai omogenă și mai rezistentă decât societatea aristocratică. Tocqueville consacră un capitol[55] pentru a explica de ce starea socială democratică, prin uniformizarea socială și culturală pe care o cultivă

și prin rețeaua de micro-interese conservatoare prin care sunt legați cetățenii, lasă puțin loc izbucnirii revoluțiilor; dimpotrivă, distrugerea inegalității aristocratice este cea care îi oferă pretextul și obiectivul, după cum a arătat experiența europeană.

Astfel, ideea de democrație, așa cum Tocqueville nu încetează să o cerceteze sub toate aspectele, se confundă cel mai adesea foarte bine cu cea de egalitate, dar îi îmbrățișează totodată semnificațiile multiple și ambiguitățile. Nu există decât un singur aspect care nu îl interesează pe Tocqueville: acela al realității obiective. De fapt, în această privință îi este suficientă convingerea că s-au egalizat condițiile sociale reale și continuă să se egalizeze treptat. Dar nu încearcă niciodată să precizeze această idee, cu atât mai puțin să o măsoare: este o evidență existențială, nu statistică. Atunci când vorbește despre acest aspect al problemei, o face ca descendent al unei mari familii din Vechiul Regim: se gândește la egalizarea condițiilor de existență între nobilime și clasa mijlocie (exact ca și Guizot, care îi împărtășește diagnosticul, plecând însă de la clasa mijlocie).

Dar ceea ce îl interesează cel mai mult și mai des este în același timp egalitatea ca normă a existenței colective și mecanismul mental căruia apariția acestei norme îi este în mod inseparabil consecință și cauză: pasiunea egalității. În primul dintre aceste raporturi, democrația nu încetează să includă, încorporat în ea însăși, indisociabil de ea, un orizont care îi amenință istoria, o stare dincolo de ea, în numele căreia ea nu poate refuza să fie permanent contestată: egalitatea este o valoare pe care, prin definiție, nu o realizează nici o stare socială (așa cum democrația, în accepția curentă a termenului, în sensul guvernării poporului prin el însuși, este un tip ideal de putere ale cărui condiții nu le îndeplinește nici o colectivitate modernă); iar tocmai în acest decalaj inevitabil între valori și fapte, între societate și norma sa, prinde rădăcini egalitatea ca pasiune socială, care este una dintre trăsăturile caracteristice

ale democrației tocquevilliene. Într-adevăr, societățile aristocratice nu comportă un decalaj de acest tip, de vreme ce își trăiesc fără sfâșieri propriile valori, subordonarea și ierarhia; dacă sunt răsturnate, se întâmplă în numele unei legitimități inverse, cea a egalității, mobilizând în avantajul său pasiuni de aceeași natură și țintind același obiectiv. Dar societatea egalitară, o dată apărută, nu își poate trăi propriile valori fără a se nega în mod constant pe sine, în starea sa reală; iar pasiunile pe care le-a dezlănțuit prin victoria ori prin simpla sa existență îi pun sub semnul întrebării funcționarea cotidiană[56]. De aceea, democrația, dacă are față de alte stări sociale avantajul că mobilizează activitatea cetățenilor prin pasiunile lor egalitare, prezintă totodată o problemă necunoscută aristocrațiilor: cea a viabilității cotidiene.

Problemă oricum greu de rezolvat și care devine dramatică atunci când pasiunea egalității le depășește pe toate celelalte, și mai ales pe aceea care îi face pe oameni să prețuiască libertatea: pentru că tocmai acest decalaj al preferințelor creează principalul pericol pentru democrații. În fapt, dacă cele două pasiuni ar fi la fel de puternice, la fel de generalizate, și-ar conjuga efectele și fiecare cetățean ar avea efectiv un drept egal de a aspira la guvernare. Or, experiența sugerează că este posibil să existe egalitate și pasiune a egalității în societatea civilă, dar nu și în societatea politică: este cazul regimurilor cenzitare, de pildă. Sau egalitate și pasiunea egalității în societatea politică fără să existe libertate: este cazul despotismului.

Raportul dintre pasiunea egalitară și celelalte pasiuni ale vieții democratice apare astfel drept unul dintre elementele esențiale pentru acest tip de societate. De fapt, Tocqueville crede că această pasiune reprezintă întotdeauna la popoarele democratice pasiunea principală, distinctivă, și că singura problemă pe care o pune este tocmai cea a gestionării sale în limite compatibile cu libertatea. De ce este mai puternică

decât toate celelalte sentimente politice? Primul capitol din partea a doua a celui de-al doilea volum oferă o serie de motive: conformismul din epocă, înrădăcinarea în obiceiurile profunde ale stării sociale și mai ales faptul că pasiunea egalitară este conformă cu logica democrației, de vreme ce poate fi împărtășită de toți, în timp ce avantajele libertății nu sunt evidente decât pentru un mic număr de oameni. Invers, abuzurile libertății (anarhia, de exemplu) sunt evidente pentru toți, în vreme ce acelea ale egalității sunt insesizabile și nu sunt percepute decât de puține spirite. În fine, Tocqueville nu pierde din vedere niciodată exemplul francez, pentru că aceasta este problema vieții sale: în Franța, pasiunea egalității este cu atât mai puternică, cu cât ea există cu mult înaintea libertății și a fost favorizată de acțiunea nivelatoare a regilor absolutiști. Tradiția libertății este fragilă, intermitentă, limitată; cea a egalității este constitutivă pentru națiune.

Ceea ce nu este cazul în America. Tocqueville găsește acolo, dimpotrivă, o democrație unde pasiunea egalitară este stăpânită în același timp prin consensul religios, ce rezervă divinității problema scopurilor ultime ale omenirii, și prin instituțiile politice, care acordă prioritate și chiar putere societății asupra statului: celebrul capitol din volumul al doilea despre asociații[57] arată că acestea joacă în societatea democratică un rol comparabil cu cel al aristocrației în societatea aristocratică, constituind tot atâtea corpuri colective ce demonstrează inițiativa socialului, independent de stat. De acum încolo, analiza lui Tocqueville nu constă în a studia doar pasiunea egalitară, chiar dacă aceasta este centrală, ci și în a înțelege cum, în cazul american, democrația a țesut o rețea de sentimente, idei și moravuri care îi dă societății caracterele distinctive și existența specifică. Arhitectura intelectuală a cărții din 1840 este astfel clarificată. Nu este vorba despre recompunerea istoriei democrației americane, a originilor sau cauzelor sale; ci, dimpotrivă,

despre a o considera faptul central al acestei istorii, elementul cheie de intepretare, sub dublul aspect al rolului său de normă a relațiilor sociale și de existență ca ansamblu de pasiuni și dorințe individuale. „Avalul" și nu „amontele" îl interesează pe Tocqueville în această a doua lucrare: cum anume democrația tinde să producă ceea ce noi am numi un „spirit public" *sui generis*, adică simultan idei și moravuri, care contribuie, în schimb, la soliditatea sistemului.

La drept vorbind, acest al doilea volum este atât de strălucit și de dens, încât este absolut imposibil să intrăm în detaliile analizelor sale: trebuie să lăsăm cititorului plăcerea și efortul de a-i descoperi, sub aparenta claritate a stilului, profunzimea și complexitatea. Nicăieri geniul conceptual al lui Tocqueville nu reiese mai bine decât din acest text, care tratează ideea centrală a vieții sale la nivelul cel mai înalt de generalitate și de ambiție intelectuală[58]. Prin studiul succesiv al „mișcării intelectuale", al „sentimentelor" și „moravurilor" poporului american, Tocqueville încearcă să rezolve de fapt problema cea mai importantă a științelor sociale, asupra căreia nu am încetat să ne întrebăm de atunci încoace: care este raportul dintre producerea ideilor și a reprezentărilor și celelalte nivele ale existenței sociale. Este problema pe care, aproape în aceeași epocă, tânărul Marx încearcă și el să o rezolve, el presupunând o legătură între idei și starea socială în general. Dar la Marx această stare socială este caracterizată numai de elemente obiective și, să spunem așa, materiale, forțele de producție și relațiile de producție pe care acestea le induc. În ce-l privește pe Tocqueville, el se instalează direct în inima socialului, fără să treacă în prealabil prin economic, inexistent în tipul său de analiză; iar acest social este în realitate cultural.

Căci, dacă o examinează în sensul său obiectiv, egalitatea nu este decât egalizarea condițiilor: un proces căruia nu îi putem prezice nici un sfârșit, de vreme ce scopul este de neatins. Nu

o stare, ci o istorie care dă sensul său comportamentelor indivizilor și reprezentărilor care le ghidează aceste comportamente. Ea există mai mult prin semnificația pe care o acordă raporturilor sociale decât prin transformările pe care le introduce în ele. Constituind o legitimitate, ea imprimă întregului social acea mișcare de autonomie conflictuală ce caracterizează democrația americană. Întregului social, inclusiv reprezentărilor: nu există la Tocqueville acea prăpastie, pe care Marx nu a putut-o umple niciodată, între producția vieții materiale și producția de idei. Întrucât instrumentul său analitic central este nu atât egalitatea, cât reprezentarea egalității, la dublul nivel al normei sociale și al pasiunilor individuale, lui nu îi este dificil să coboare, plecând de aici, până la producția ideilor și a tradițiilor morale și intelectuale.

Această „coborâre" nu implică neapărat o legătură centrală unică sau constantă între starea socială și idei. Și chiar și această legătură este cu atât mai puțin unică, cu cât este vorba despre domenii mai „savante"; referitor la literatură, de pildă, Tocqueville își pune în gardă cititorul împotriva acestui soi de determinism prin starea socială, democratică sau aristocratică: „Aș merge mai departe decât reflecția mea, dacă aș spune că literatura unei națiuni este întotdeauna subordonată stării sale sociale și alcătuirii sale politice. Știu că, independent de aceste cauze, există multe altele care dau anumite caractere operelor literare: dar acelea mi se par a fi principale.

„Raporturile care există între starea socială și politică a unui popor și geniul scriitorilor săi sunt întotdeauna foarte numeroase: cine îl cunoaște pe unul nu îl ignoră niciodată complet pe celălalt[59]."

Astfel, orice precauții și-ar lua pentru a-și face mai flexibil caracterul sistematic, natura gândirii lui Tocqueville este deductivă: din „democrație" decurg trăsăturile intelectuale, obișnuințele mentale și moravurile americanilor. Afirmație care este

parțial tautologică, de vreme ce definiția democrației include norma și pasiunile egalitare, dar din care Tocqueville extrage variații de o finețe și o bogăție aproape infinite, în măsura în care pentru el este vorba să rafineze continuu, prin corelările ei, definiția centrală.

Așadar, după mine nu este foarte important că planul acestui admirabil al doilea volum nu are decât aparența rigorii; că distincția între „idei", „sentimente" și „moravuri" este adesea discutabilă; că în interiorul fiecăreia dintre părți chiar, mai ales în cea de-a treia, distribuția materialelor poate să fie puțin logică. Ceea ce contează este transparența excepțională a obiectului „America" în raport cu definiția democrației de care se folosește Tocqueville pentru a-l explora. Prin originea lor, în același timp recentă și omogenă, prin starea lor socială, prin instituțiile lor politice, americanii reunesc condițiile unei experiențe de laborator pentru democrație. Că la ei totul începe de la democrație este o facilitate de expunere pentru a spune că acolo totul poate fi înțeles plecând de la consensul social asupra egalității. Această asociere de oameni noi, pentru a exploata un teritoriu virgin, fără altă sedimentare istorică decât această credință comună, i-a oferit lui Tocqueville un teren de studiu în mod providențial adaptat geniului său conceptual, adică profund și simplu.

Profund și simplu: comparația cu Marx[60] permite poate un cuvânt de final care să explice aceste atribute.

Conceptele lui Marx, în oricare epocă a istoriei gândirii sale, nu sunt niciodată simple. Moșteniri revizuite ale filozofiei germane sau produse transformate ale economiei politice engleze, ele nu datorează nimic experienței existențiale a lui Marx și aproape totul reflecției sale asupra altor gândiri. Dimpotrivă, la Tocqueville, soclul sistemului nu este construit intelectual: este o evidență empirică transpusă la nivelul abstract, sub forma progreselor ireversibile ale egalității. Evidență care,

de acum încolo, constituie punctul central al analizei și din care trebuie deduse consecințele.

Marx, în spatele egalității proclamate de Revoluția franceză, devenită legitimitate socială a Occidentului, dezvăluie și denunță inegalitatea reală, contradicția între fapte și valori. El scrie o genealogie a cauzei acestei contradicții, cauză pe care o va găsi la nivelul economiei și al raporturilor sociale implicate în procesul de producere a bogăției. Dintr-o dată, egalitatea nu mai este decât minciună ideologică sau finalitatea superioară a cărei condiție prealabilă este distrugerea capitalismului. În această scindare dispare tot ceea ce pentru Tocqueville constituie egalitatea, adică o normă socială și pasiuni egalitare. Marx se preocupă de mecanismele vieții economice și de raporturile dintre economic și social – Tocqueville explorează relația dintre principiul socialului și comportamentele oamenilor: situat la același nivel cu ceea ce comandă acțiunea, individuală și colectivă, a oamenilor epocii sale, el nu are nevoie să reducă domeniul politic la un alt ordin de realități pe care se consideră că îl fondează și îl determină. El rupe astfel cu obsesia fundamentului socialului, atât de caracteristică veacului al XVIII-lea și pentru Marx, care o moștenește în această privință; el se plasează deliberat „în aval", principiul fondator părându-i-se un fel de achiziție istorică simultan evidentă și ireductibilă la demonstrația cauzală, esențialul fiind de a extrage din el consecințele asupra vieții societății. Marx vede libertatea în suprimarea plusvalorii; Tocqueville, în gestionarea inteligentă a credinței egalitare.

În acest sens, Marx are o gândire infinit mai complexă, care nu abordează politicul decât printr-o serie de medieri (unde, de altminteri, acesta sfârșește prin a se pierde). Dar într-un alt sens, „simplitatea" lui Tocqueville are mai multă profunzime. Pentru că, în ciuda aparențelor, Marx rămâne situat în întregime într-o perspectivă ce caută să realizeze promisiunile de egalitate. Denunțând inegalitatea prin analiza relațiilor sociale

capitaliste, el regăsește egalitatea sub forma necesității istorice a socialismului, însă nu o abandonează niciodată ca valoare fundamentală a pactului social. El nu îi critică versiunea capitalistă decât pentru a demonstra mai bine că ea trebuie să fundamenteze *din nou* sensul istoriei, printr-o nouă revoluție. În ce-l privește pe Tocqueville, nu a interiorizat egalitatea ca valoare: el este un aristocrat. Dintr-o dată, prin metoda comparativă, atât în spațiu, cât și în timp, el relativizează egalitatea ca o legitimitate și o credință nouă, ce trebuie opusă celor vechi pentru a i se înțelege influența imensă. El pune astfel bazele perspectivei antropologice asupra modernității.

Paradoxul este că, cu cât gândirea sa este mai „simplă", cu atât teoria sa este mai puțin livrescă, cu cât ambele sunt mai direct alimentate din experiența psihologică contemporană, cu atât fac mai posibilă disjungerea experienței de conceptul ei. Tocqueville a trecut din lumea aristocratică în lumea democratică, iar însăși această trecere constituie țesătura și angoasa vieții sale. Cu câte un picior în fiecare dintre cele două lumi, el concepe ca pe o evidență faptul că egalitatea nu este decât unul dintre modurile existenței sociale. Cu arhaismul poziției sale existențiale el construiește modernitatea interogației sale conceptuale.

Gândirea lui Marx, din contră, se dorește în întregime savantă și încearcă să urmărească inegalitatea la originile sale cele mai ascunse, sub aparența inversă a contractului liber între indivizi egali. Dar cu cât se vrea mai științifică, desprinsă de experiența contemporană, dezvăluind realitatea sub masca ideologiei, cu atât „se lipește", fără să o știe, de egalitatea ca alegere, fără să permită cea mai mică distanțare, fără să vehiculeze cea mai mică îndoială cu privire la necesitatea sa morală ca principiu al socialului. Ea îmbracă valoarea modernă prin excelență a limbajului științei: amalgam care face o profeție dintr-o analiză și care, fără îndoială, explică formidabilul destin postum al unui grec tratat de economie politică.

Marx rămâne în interiorul sistemului credinței egalitare. Tocqueville îi face analiza comparată. Este în mod sigur ceea ce explică mai mult și mai bine ecoul așa de contrastant al celor două opere sau mai degrabă gloria universală a uneia și caracterul oarecum confidențial al celeilalte. Dar este poate și ceea ce explică superioritatea lui Tocqueville asupra lui Marx în domeniul veridicității prospective: nu ne-ar fi greu să demonstrăm că pronosticul aristocratului francez asupra lumii contemporane (vorbesc despre ceea ce numim astăzi lumea europeană „dezvoltată", de vreme ce autorii nu au studiat alta) este infinit mai apropiat de realitățile pe care le trăim astăzi decât cel a socialistului german. Valoarea predictivă a operei lui Tocqueville rămâne extraordinară, chiar și în detaliu, iar paginile celebre, dar nu foarte originale pentru epoca respectivă, despre viitorul imperial al Americii și al Rusiei sunt în această privință mai puțin extraordinare decât sute de observații asupra ideologiei pe care o trăim încă. Or, această inegalitate în realismul predicției, între Tocqueville și Marx, este cu atât mai izbitoare cu cât pare invers proporțională cu verdicitatea punctelor lor de plecare empirice. Egalitatea socială de care Tocqueville pare obsedat nu i se pare istoricului o trăsătură caracteristică a societăților europene din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Dimpotrivă, mizeria claselor muncitoare, care constituie fundalul teoriei exploatării capitaliste este în afara oricărei contestări.

Însă, construind doctrina acestei situații, Marx îndreaptă reflectorul asupra unui mecanism economic care nu explică aproape nimic din marile evenimente ale secolului al XIX-lea și al XX-lea: nu numai că reduce în ultimă analiză politicul la economic, dar el „încremenește" evoluția în dezvoltarea contradicției „obiective" a relațiilor de producție. Dacă această gândire scientistă despre viitor, referitoare la dispariția plusvalorii în urma revoluției proletare, s-a dovedit în cele din urmă mai

puțin profetică decât studiul raporturilor dintre egalitate și statul administrativ, nu este numai pentru că sentimentul evoluției, cu condiția să fie obiectul unei elaborări abstracte, se poate dovedi mai adevărat decât pretenția unei cunoașteri științifice a istoriei. Motivul este mai ales că Tocqueville, analizând egalitatea nu ca o situație, ci ca un principiu, un ansamblu de pasiuni, o dinamică politică nedefinită, are un dublu avantaj asupra lui Marx. El se situează la același nivel cu istoria unei promisiuni deschise pentru Europa de către Revoluția franceză și ale cărei trăsături i le arată America: iar el încearcă să-i înțeleagă nu cauzele, ci consecințele. Prin aceasta, el face un pariu pe care îl câștigă: universul egalității și comportamentele pe care le induce sunt fenomene durabile, ireversibile, determinante pentru viitor. În această măsură el analizează chiar lumea în care trăim noi încă.

America lui Jimmy Carter: o metamorfoză a ideii de egalitate*

Într-un foarte recent articol din revista *Foreign Policy Magazine*, principalul consilier al lui Jimmy Carter pentru politică externă, Zbigniew Brzezinski, vorbește despre o criză și chiar despre un faliment al claselor conducătoare americane. Fostul profesor de la Columbia, care, o dată devenit *Assistant for National Security Affairs*, moștenește jumătate dintre atribuțiile lui Kissinger – cealaltă jumătate revenindu-i secretarului de stat Cyrus Vance –, scrie că războiul din Vietnam a fost *„Waterloo-ul elitei W.A.S.P.**"*, sfârșitul acestui *Establishment* alb, anglo-saxon și protestant, care a guvernat fără întrerupere Statele Unite prin drept de întemeiere.

* Extras din *Le Nouvel Observateur*, 24 ianuarie 1977. (N.a.)

** W.A.S.P.: White Anglo-Saxon Protestant. (N.a.)

Poate că exagerează. În noul cabinet Carter, dacă excep-tăm clanul prietenilor din Georgia, întâlnim mai ales foști *managers* ai Administrației Kennedy reveniți în funcții, precum Brown, secretar al Apărării, sau Blumenthal, secretar al Trezo-reriei, fără a mai vorbi despre Arthur Schlesinger, însărcinat cu problemele energiei, care a servit sub Nixon și Ford. *Establish-ment*-ul american tradițional nu este deocamdată înlăturat. Este însă adevărat că de zece ani traversează o criză profundă, al cărei simbol pentru istorie va fi poate președinția lui Nixon, înconjurat de o parte de clica sa californiană, și de cealaltă de teatralul evreu german, care a ocupat scena mondială în numele unei puteri care nu mai avea chip. Iar din această per-spectivă, accederea la președinție a unui modest politician sudist, încă necunoscut cu un an în urmă, marchează într-ade-văr o cotitură în istoria americană.

Nu este vorba numai despre sechelele politice sau morale ale războiului din Vietnam. Este vorba despre o criză socială profundă a întregii Americi *yankee*, cea care a dat, până acum, modelul și chipul său națiunii.

Trăsătura majoră, ce sare în ochii oricărui călător, este criza urbană. Ea lovește prin excelență acea parte a Statelor Unite cea mai vechi industrializată — nord-vestul, regiunea Marilor Lacuri — și cea mai tradițional simbolică pentru reușita ameri-cană. Aceste regiuni tradiționale ale democrației, bogăției și ascensiunii individuale au devenit locurile revoltei colective și sărăciei fără speranță. Ieri întruchipau promisiunile națiunii, astăzi, fragilitatea valorilor și principiilor fundamentale: egali-tatea șanselor, reușita individuală, libera inițiativă, libertatea.

Totul a început o dată cu migrarea negrilor, alungați din Sud de mecanizarea agricolă, atrași spre Nord de salariile din indus-trie. Deplasarea începe imediat după Primul Război Mondial, dar nu ia proporții de masă decât în timpul și după cel de-al doilea. Marile orașe americane se construiseră, în secolul al

XIX-lea, pe imigrația europeană, care nu contenea să le mărească, să le ridice, să le îmbogățească. Iată-le acum, la mijlocul secolului al XX-lea, în mâinile singurilor țărani pe care i-a cunoscut istoria americană: negrii din fosta economie de plantație.

Căci negrii s-au așezat în inima orașelor. Pentru un european, obișnuit cu tristele H.L.M.* din cartierele muncitorești și cu concentrarea bogaților în centrul orașelor, este un spectacol fascinant să observe fenomenul invers în Statele Unite: săracii, adică negrii, în inima orașului, iar imensa *middle class*, pe o rază de 20, 30 sau 50 de kilometri împrejur. Ceea ce uimește nu este faptul că negrii și albii nu pot trăi împreună: istoria urbană a Europei este făcută și ea din separarea cartierelor bogate și a celor sărace și chiar, mai recent, din segregarea etnică a nord-africanilor, pakistanezilor sau turcilor. Trăsăturile specifice ale acestei segregări sunt cele care intrigă – distribuția inversă în spațiu și ritmul extraordinar de rapid.

Prima dintre aceste trăsături este atribuită deseori unor cauze economice, precum existența unui sistem ieftin de împrumuturi pentru construcții, adresat noului locuitor din suburbii dornic să-și ridice propria casă sau, pentru firmele care părăsesc centrul, dorința de a scăpa de impozitele municipale prea împovărătoare ale marelui oraș. Dar aceste cauze însoțesc și accelerează la rândul lor fenomenul, mai degrabă decât să-l provoace. Bănuiesc că, la originea exodului alb, a acestei abandonări a centrului urban către săraci, se găsește o alegere culturală conformă cu originile istorice ale națiunii: casa individuală din lemn și cărămidă împotriva zgârie-norilor, părticica de natură împotriva poluării din marele oraș, comunitatea omogenă, *nice neighborhood*, din jurul bisericilor și al supermarket-ului, împotriva atomizării anonime a individului în metropolă.

America profundă a fost făcută întotdeauna din aceste orașe medii și mici, de-abia cu puțin diferite de ceea ce noi

* Habitation à Loyer Modéré (locuință cu chirie moderată). (N.tr.)

numim *„mediul rural"*: grupuri de case din lemn atât de dispersate în spațiu încât le lipsește centrul geografic sau arhitectural, dar care adăpostesc comunității vii, păzitoare ale unei tradiții de pionierat domesticite, unde peluza a înlocuit pădurea, iar mașina de tuns iarba de duminică dimineața, securea fondatorilor. De douăzeci de ani, acea *middle class* americană din marile orașe și-a regăsit și reconstruit habitatul tradițional. În această țară atât de apropiată, din multe puncte de vedere, de filozofia secolului al XVIII-lea, ecologia este o ideologie mai degrabă decât o modă și nu trebuie să săpăm prea adânc pentru a găsi în străfundurile conștiințelor ideea că viața rurală predispune la virtute și că metropolele sunt mamele tuturor viciilor.

În această privință, exemplul negrilor oferă contra-dovada. Pentru că, dacă exodul alb spre peluzele periferiilor bogate a fost un fenomen atât de masiv, aceasta s-a întâmplat și pentru că urbanizarea accelerată a negrilor a rupt toate echilibrele tradiționale ale mediului, începând cu cel fundamental: familia. Este o istorie încă insuficient cunoscută în mecanismele și cauzele sale, dar ale cărei efecte sunt evidente: o pauperizare a unor vaste populații negre în centrul orașelor, celule familiale fragile, un nivel de trai prea scăzut pentru a finanța pe termen lung servicii locale convenabile, o delincvență (mai ales juvenilă) în creștere rapidă, toate aceste trăsături, care se potențează una pe cealaltă, au creat în cele din urmă ghetouri sumbre, așezate în inima marilor orașe și mai mult sau mai puțin „auto-administrate" de bandele cărora, de altfel, le cad victime în primul rând negrii.

Chiar în epoca marii prosperități, în anii 1960, în perioadă de șomaj minim, multe negrese mame de familie, cu copiii în grijă, nu reușeau să supraviețuiască decât cu ajutorul cecului săptămânal acordat de asistența socială. Astăzi, când șomajul îi afectează cu precădere pe tinerii negri, acest sistem de asistență (*welfare system*) este în același timp și mai necesar, dar

și mai costisitor. Paliativ insuficient pentru o urbanizare ratată și o economie în semi-criză, el contribue la perpetuarea răului pe care era prevăzut să-l vindece. Îi nemulțumește pe contribuabili, demoralizându-i pe beneficiarii lui. Ruinează finanțele locale fără a împiedica ruina orașului.

Falimentul New Yorkului este cazul cel mai celebru, de când Ford i-a refuzat în primăvară, cu surle și trâmbițe, orice sprijin federal (ceea ce i-a adus aplauzele entuziaste ale Americii „profunde", în numele moralei și al ortodoxiei bugetare, dar l-a costat, fără discuție, voturi decisive la 2 noiembrie). Cazul nu este singular, iar Gary, Newark, Cleveland, Detroit, de pildă, se află în fața aceleiași situații, din aceleași motive. Exemplul newyorkez va face istorie, în sensul bun ori în sensul rău.

În termeni economici, problema e simplă. Într-un sistem de gestiune municipală descentralizată precum cel din Statele Unite, contabilitatea unui oraș ca New York se supune acelorași reguli ca și orice altă contabilitate de firmă: veniturile trebuie să echilibreze cheltuielile. Or, în privința veniturilor, profiturile, ce constituie baza de impozitare locală, se micșorează constant. Acum douăzeci de ani încă, New York era o mare metropolă industrială, cu întreprinderi mici și mijlocii foarte numeroase, producătoare de bunuri de consum (bere și îmbrăcăminte, de exemplu). Marele oraș crea locuri de muncă și absorbea, de bine de rău, imigrația, care a făcut ca populația să ajungă la opt milioane de locuitori.

Astăzi, industria părăsește New Yorkul: nici unul dintre avantajele pe care le oferea nu mai există. Transporturile sunt jalnice, calea ferată în ruină, camioanele blocate în trafic; mâna de lucru relativ ieftină există astăzi peste tot; costurile de producție din centrul orașului cresc neîncetat, datorită problemelor de circulație, creșterii prețului energiei (și, de exemplu, al ascensoarelor), conflictelor sociale.

Atunci când municipalitatea încearcă să compenseze aceste dezavantaje oferind scutiri fiscale unor industrii noi, se lovește de cele vechi, care nu văd nici un motiv pentru acest tratament inegal, și de activismul ecologist, care o acuză că favorizează *business*-ul pe seama intereselor poporului. Deteriorarea condițiilor de viață urbană riscă, într-un viitor apropiat, chiar să reducă volumul activităților terțiare. Ea nu este favorabilă nici pentru dezvoltarea turismului, pe care depresiunea economică mondială îl afectează oricum. De unde rezultă o criză structurală a locurilor de muncă (agravată de recesiunea conjuncturală începută în 1975), o contractare a bazei de impozitare, o sărăcire a New Yorkului.

În același timp, orașul trebuie să cheltuiască mai mult, nu doar pentru a face față costului crescând al serviciilor municipale, dar și pentru a finanța asistența socială acordată săracilor. Serviciile sunt mult mai extinse decât într-o țară centralizată precum Franța; în afară de ordinea publică, întreținerea orașului, protecția împotriva incendiilor, includ rețeaua școlară, de la școală până la universitate, și rețeaua spitalicească. Ele presupun și cheltuieli salariale considerabile, inclusiv plata contribuțiilor pentru pensii, situație cu atât mai gravă, cu cât ultimii primari ai New Yorkului, pentru că nu au putut să acorde măririle de salarii revendicate periodic de personalul municipalității, au garantat în schimb creșterea nivelului acestor contribuții, „pasând" astfel problema către succesorii lor.

Acestor cheltuieli „normale" au venit să li se adauge, în anii 1960, mai ales sub administrația Lindsay, cele de *welfare*, datorate afluxului unei populații negre dezrădăcinate și sărace: fie că este vorba despre întreținerea de către municipalitate a familiilor fără resurse (în special a acelora, foarte numeroase, în care capul de familie a dispărut fără urmă) sau despre un minim de rambursare a cheltuielilor medicale. Sarcină imensă, care a dat naștere unei noi birocrații municipale, prost adaptată

la funcții de recenzare și de triere atât de complexe, și care a provocat o fraudă generalizată în rândul potențialilor beneficiari... și al altora.

Pe scurt, totul conspiră la a arunca administrația new-yorkeză într-un deficit din ce în ce mai amețitor: venituri fiscale în scădere, costuri de gestionare enorme, un *welfare state* urban care face să supraviețuiască sau contribuie la aceasta, mai multe milioane de persoane. În punctul în care au ajuns lucrurile, toate datele problemei acționează în sensul cel mai nefavorabil. Dificultățile economice fac să sporească populația „asistată", din cauza șomajului, în timp ce tot ele scad și mai mult veniturile fiscale. Municipalitatea își reduce tot mai mult cheltuielile, efectivele de poliție și deci atribuțiile acestora, desființează școli sau echipe de întreținere în anumite cartiere. Însă deteriorarea tuturor acestor servicii urbane, ce slăbește cu atât mai mult mecanismele de menținere a ordinii sociale, antrenează o agravare a delincvenței, care provoacă la rândul său exodul *middle class*, așadar sărăcirea orașului...

Există locuri în New York, de pildă Bronx, care astăzi par rămășițe ale unui oraș bombardat: nici un geam la ferestre, uși forțate; acolo totul respiră dezolarea a ceea ce a fost, cândva, locuit. Chiar și în Manhattan, mergând spre sud, începând cu strada 38 sau 36, și până în „Village", „deșertificarea" treptată a orașului este evidentă. În New York există mai multe sute de mii de locuințe abandonate, deși, de zece sau cincisprezece ani, se înregistrează, dimpotrivă, un *boom* speculativ asupra terenurilor din suburbii. Falimentul financiar al orașului se vede cu ochiul liber în peisajul urban, ca una dintre marile crize sociale și politice pe care le-a traversat țara.

Nu putem reproșa Statelor Unite că nu își recunosc cu onestitate crizele. Această țară reformistă este o țară violentă. Ceea ce pune în evidență cu atâta forță, ceea ce plătește atât de vizibil este tot problema neagră. Vechiul blestem al visului

american, pe care militanții drepturilor civice îl crezuseră exorcizat, în anii 1960, și pe care îl vedem revenit în istoria americană, sub o formă nouă, neașteptată, diabolic *întoarsă*: o problemă a Nordului, în loc să fie o civilizație a Sudului. O amenințare pentru însuși țesutul Americii *yankee*, în locul legăturilor imemoriale de ură și de complicitate pe care le construise vechea lume a plantației.

Sudiștii au trăit într-un soi de familiaritate cu delictul lor împotriva egalității; îi cunosc întinderea și profunzimea istorică, cunosc prețul timpului și faptul că reparația va fi de lungă durată. Dimpotrivă, generația americană a drepturilor civice, acești tineri studenți care au descins acum zece sau cincisprezece ani să predice cuvântul bun în Sud, a crezut în regenerarea prin idee. Ea a readus, reinstaurat, reînviat o pedagogie a marilor principii fondatoare, extinsă în sfârșit la populația de negri, acești excluși de la promisiunea originară, binefacerile filozofiei Luminilor. Ea a fondat astfel un progres și o iluzie. Progresul înseamnă legislația Johnson, interzicerea prin lege a discriminării rasiale, înscrierea masivă a negrilor pe listele electorale, promovarea forțată a unui întreg popor în spiritul public american. Iluzia este că această pedagogie morală avea să fie de ajuns pentru a transforma soarta negrilor — exact în momentul în care avea loc dezrădăcinarea masivă și modificarea radicală a condițiilor lor de existență. Puterea ideilor nu s-a lovit numai de inerția istoriei: ea a întâlnit forțele pieții.

În acest punct este necesară o precizare. În extrema stângă americană, nu lipsesc intelectualii „radicali", care să spună că puritanismul moral al tineretului, campania antirasistă, legislația Johnson nu au schimbat cu nimic soarta reală a negrilor, că este vorba despre un nou tertip al conștiinței „curate" a albilor. Eu cred cu totul altceva. Maximalismul politic ajunge întotdeauna să considere că, dacă nu se schimbă totul,

înseamnă că nu se schimbă nimic. Este inversul iluziei idealiste. În acest caz, îi scapă o formidabilă întreprindere de reformă a spiritului public american, fără precedent în lumea contemporană: negrii au fost integrați în ideologia egalitară a națiunii. Ceea ce nu vrea să însemne că rasismul ca ideologie sau că orice formă de discriminare rasială (de exemplu, la obținerea unui loc de muncă) a dispărut. Dar este o diferență enormă între o societate în care aceștia sunt tolerați sau chiar întreținuți prin consensul politic, și o societate în care sunt condamnați și combătuți prin insistența explicită a puterilor publice, a mijloacelor de informare și a legii.

Această diferență este cu atât mai mare cu cât societatea americană este mai flexibilă, mai receptivă la pedagogia promovată de *media*, mai obișnuită, totodată, să îmbrățișeze și să valorizeze consensul democratic. Nu există nicăieri în lume o mașinărie socială mai *integratoare*, datorată suplеții, maleabilității, tradițiilor sale, crezului său originar, calităților și defectelor sale, amestec de conformism și de inovație. Or, americanul anilor 1960 a decis să integreze minoritatea neagră și să plătească imediat prețul ideologic, politic și moral. Nu este o schimbare minoră.

Este adevărat că tot atunci, și din motive de altă natură, această populație neagră își schimba civilizația și punea probleme nemaiîntâlnite. Cele două fenomene nu sunt fără legătură între ele: în timp ce devenea o problemă a Nordului, minoritatea neagră a scăpat de vechiul segregaționism sudist și a putut să forțeze barajul mental care o excludea din crezul egalitar *yankee*. Această vastă migrație, această urbanizare masivă care prezintă atâtea aspecte de patologie socială au fost și o șansă de emancipare colectivă. De la sfârșitul secolului al XIX-lea, America *yankee* este refugiul imigranților săraci, în căutarea unei identități mai fericite. Negrii din Sud — ale căror rânduri sunt îngroșate de portoricani și de jamaicani la New

York, de chicanos* în Vest — constituie ultimul și imensul val al acestor imigranți săraci, venit de data aceasta din interiorul țării, însă din partea sa învinsă și blestemată, purtătoare chiar prin aceasta a unei sfidări particulare, care merge până la rădăcinile națiunii. Această Americă care a fost imaginea paradisului și realitatea unei șanse pentru atâția dintre săracii Europei va ști, va putea să fie oare și providența târzie a negrilor săi?

Problemă infinit mai dificilă decât aceea de a oferi un nou viitor grecilor, evreilor, irlandezilor ori sicilienilor. Căci negrii nu au ales niciodată America; ei i s-au supus. Chiar și atunci când au „urcat" masiv spre Nord și spre metropolele acestuia, investiția de speranță a jucat un rol cu mult mai mic decât simplul joc al legilor pieții: mecanizarea agricolă din Sud și cererea de mână de lucru din Nord. Ei sunt în același timp mult mai străini de America decât grecii sau irlandezii, și mult mai aproape de ea. Complet străini de modelul cultural alb, anglo-saxon, protestant, al meritocrației prin muncă, și totuși complet absorbiți în istoria ei, a cărei parte tragică sunt. În egală măsură imposibil de asimilat și de uitat.

Soiul de încăpățânare cu care tot ceea ce este oficial în Statele Unite, preluat de ziare și de televiziune, predică antirasismul și egalitatea, traduce această obsesie psihologică, ca și încrederea tradițională în repetarea marilor ideluri integratoare. Însă „ghetoizarea" negrilor, delincvența, dezagregarea orașelor, dramele integrării școlare semnalează că, în problema neagră, acționează alte forțe decât cele care au permis, de la origini, consensul unei națiuni pluraliste. Și că sunt necesare alte răspunsuri, dintre care afirmarea egalității nu este decât condiția. Ceea ce înseamnă că recursul la tradiții nu va fi suficient.

Unul dintre aceste răspunsuri, începând din anii 1930, a fost tocmai recurgerea la o legislație socială, al cărei rezultat actual este *welfare*. Este vorba despre un transfer de venituri,

* Mexicani. (N.tr.)

la scara federației, statelor sau municipalităților, vizând să asigure un nivel de trai minimal pentru păturile cele mai sărace ale populației. La origine, o dată cu New Deal, era vorba despre protejarea lor împotriva conjuncturii de criză. Legislația Kennedy, apoi programele ambițioase ale lui Johnson, acționând asupra locuinței, locurilor de muncă, școlii, spitalelor, au avut în vedere în principal să grăbească integrarea urbană a minorității negre – fără ca prin aceasta să scutească puterile locale, adică municipale, de partea principală a notei de plată.

Am văzut că sistemul costă scump și nu își atinge obiectivele. La nivel federal sau la nivelul statului, își află limitele în ostilitatea contribuabililor americani față de *big spending*, adică față de creșterea cheltuielilor publice, deci a impozitelor. La nivel local, este susținut de beneficiarii săi, în principal negri, și de lucrătorii municipali care trăiesc pe seama lui: aceștia formează masa clientelei democrate din marile orașe. Dar, fără a fi însoțit de un ajutor federal masiv, care este improbabil, se află la capătul resurselor, împovărat de datorii, în stare de faliment. Sistemul a fost destul de eficient pentru a accelera o vastă imigrație neagră, dar nu și pentru a o integra.

Prețul plătit de societatea americană pentru încercarea de a-„și" rezolva problema neagră este, așadar, dublu: de o parte, o vastă populație urbană „ghetoizată" și asistată, de cealaltă parte, o extraordinară „social-democratizare" a administrării marilor sale orașe. A doua dintre aceste trăsături noi era inițial destinată să o corijeze pe prima. Dar iată-le acum de nedisociat și complementare, ca și cum beneficiul unui regim social de tip suedez ar fi acordat, contradictoriu și durabil, unei minorități etnice, în numele egalității, în sânul unei societăți fondate pe principii contrare.

Evenimentul merită să ne oprim asupra lui, pentru că marchează probabil o dată importantă din istoria Statelor Unite. El constituie mai întâi o preluare în responsabilitate a societății

de către stat sau, cel puțin, de către instituții politice; chiar dacă administrația de la Washington nu intervine deocamdată decât prin intermediul programelor sociale cu durată limitată, este adevărat că supraviețuirea diferitelor sisteme municipale de *welfare* va depinde, depinde deja de ajutorul puterii centrale. Or, această intervenție a politicului în social, această redistribuire sistematică a veniturilor prin instituții democratic alese, inflația birocratică pe care ele o antrenează sunt trăsături ale societății americane aflate în contradicție cu tradiția sa, pentru care inițiativa socială liberă oferă cele mai bune soluții împotriva sărăciei și inegalității.

Convingerea că fiecare individ își poate găsi în noua națiune reușita și norocul pe măsura meritelor sale a fost consubstanțială Statelor Unite. Ea nu permitea să fie imaginate decât sărăcii individuale și temporare, cărora trebuia să le ofere remediu caritatea bogaților, filantropia fundațiilor private, asociațiilor religioase ori comunităților locale. Statul nu avea nici un fel de jurisdicție asupra socialului: ura contra „birocrației" este încă una dintre trăsăturile fundamentale ale conștiinței politice americane, după cum s-a văzut o dată cu campania victorioasă a lui Jimmy Carter. Ea a supraviețuit, ca martor al unei alte epoci, creșterii extraordinare a administrației centrale americane, de treizeci de ani, și, de asemenea, a ceea ce Touraine numește „social-democratizarea" marilor orașe.

Însă, croindu-și drum într-un mediu omenos și împotriva unor tradiții istorice atât de contrare, *welfare state* urban al Americii *yankee* a modificat crezul tradițional de egalitate a șanselor și relația dintre succes și merit. Dacă Statele Unite au dezvoltat târziu, simultan cu o legislație care interzice discriminarea rasială, o politică de ajutor social masiv față de cei mai săraci, adică populația de origine neeuropeană, aceasta s-a întâmplat pentru că intrarea negrilor în pretinsul *yankee melting-pot* a făcut să iasă la iveală minciuna sau mai degrabă

limitele egalității șanselor; dacă aceasta nu implică, în fapt, o distribuție statistică a performanțelor și a locurilor de muncă comparabilă pentru negri cu a restului populației, motivul este că un anumit număr de elemente acționează, *la scara grupului etnic*, împotriva egalității.

Important nu este că această evidență sociologică a fost recunoscută, acest fapt s-a întâmplat demult. Important este că ea a fost integrată în ideologia egalitară americană și a produs atât de repede un nou consens, menit să egalizeze șansele, nu la scara indivizilor, ci a grupurilor. Este o ambiție care țintește departe, fiind în multe cazuri contradictorie cu stocul de idei inițial: legislația antidiscriminatorie și jurisprudența sa recuză, de pildă, libertatea angajatorilor sau pe cea a proprietarilor de imobile de locuit. La un nivel mai profund, ea conduce la ideea de tratament preferențial în favoarea individului membru al unei minorități oprimate, adică la discriminare în sens invers, de la care se așteaptă un efect corector.

Din acest punct de vedere, societatea americană actuală continuă să fie ceea ce era deja pentru Tocqueville, acum o sută cincizeci de ani: laboratorul ideii de egalitate. Secretul acestei longevități experimentale rezidă în faptul că la nivelul ei nu există încă, după două sute de ani, acea consimțire istorică la injustiție în numele lui „nimic nou sub soare". Ea se încăpățânează să se gândească pe sine în același timp ca întruchipare de valori și ca un ansamblu de performanțe măsurabile statistic: o religie și o sociologie a egalității. Dintr-o dată, iată-o astăzi confruntată cu ideea egalității *reale*, care este cu adevărat amețitoare!

Negrii au impus-o, în același timp cu tineretul studențesc al anilor 1960. Atunci egalitatea a început să fie gândită la nivel colectiv ca egalizare a șanselor de acces la locuri de muncă, pentru diferitele grupuri etnice. Formidabilă dinamică, într-o societate atât de diversă, și nouă miză a luptelor sociale, în jurul

problemelor locuinței, locului de muncă, integrării sociale etc. Nu sugerez că americanii s-au trezit cu toții într-o bună dimineață antirasiști și hotărâți să „pună lucrurile în ordine", așa cum se spune. Mulți dintre ei, ca în oricare societate, nu au agreat ori pur și simplu nu au aderat la această cotitură a desegregării, chiar democrați, chiar membri ai minorităților tradițional liberale: unul dintre elementele (nu singurul) ostilității latente între evrei și negri, în Statele Unite, este atașamentul evreilor față de modelul meritocratic, individualist, neîncrederea lor în ideea de a garanta sau de a oferi avantaje pe baza unei apartenențe etnice. Ceea ce vreau să spun nu este deci că totul este pus la punct, ci, dimpotrivă, că totul a fost „destabilizat" prin definirea unei noi reguli a jocului egalitar. Regulă tendențială, ideală, niciodată atinsă, imposibil de atins, ceva ce vom dori întotdeauna, dar care, totuși, într-un sens, schimbă totul.

Acesta este prețul plătit nu pentru integrarea negrilor, ci pentru posibilitatea integrării lor, care rămâne marea problemă a societății. De o parte, acel *welfare state* urban. De cealaltă, o extindere a legitimității egalitare la nivelul grupului. Pe scurt, sfârșitul individualismului liberal. În America ideală pe care o prefigurează aceste alegeri, nimic nu funcționează într-adevăr bine. Sistemul *welfare* este prea costisitor pentru o economie fragilă, perpetuează decăderea orașelor și, evident, demoralizarea negrilor. Politica nediscriminării mai degrabă facilitează promovarea unei burghezii negre decât să shimbe soarta săracilor. În sfârșit, orientarea generală a acestor măsuri trezește în America profundă, provincială și tradiționalistă, reflexe de ostilitate, precum acelea care au fost mobilizate de Reagan în cursa sa aproape victorioasă pentru candidatura republicană.

Totuși, chiar dacă faptele se află încă departe în urma ideilor, chiar dacă reformele, ca întotodeauna, sunt teribil de costisitoare în termeni financiari și psihologici în raport cu impactul lor real, mi se pare că dinamica noului consens american

este ireversibilă. Aceasta pentru că o antrenează mai puțin puterile publice (de vreme ce a supraviețuit celor opt ani Nixon–Ford de imobilism interior) decât societatea însăși și multitudinea de asociații și de instituții locale pe care ea continuă să le controleze, să le anime. Or, în zadar a părut, la suprafață, această societate că a revenit, după tulburările din anii 1960, la consensul conservator al anilor 1950, cred că este adevărat tocmai contrariul: anume că revendicarea democratică lărgită din anii 1960 a fost integrată de corpul social și că ea servește ca model pentru noul consens reformator.

Să luăm drept exemplu mișcarea feministă, infinit mai puternică decât în Europa: ea a copiat modelul negru până într-atât, încât femeile americane cer, de pildă, acces egal la diferite locuri de muncă în virtutea statutului de *minority group*. Revendicare absurdă dacă o luăm *ad litteram* și care nu capătă sens și forță decât în raport cu această modificare a consensului democratic american, introdusă ca răspuns la naționalismul negru. Dacă feminismul a putut să „năvălească" prin brеșa deschisă de revendicarea etnică, aceasta s-a întâmplat pentru că opinia publică este mai puțin sensibilă la absurditatea acestei analogii și mai degrabă familiarizată cu ideea unui anumit număr de inegalități *colective* de răscumpărat. Trecând de la libera concurență a meritelor individuale la o voință de egalizare socială la nivelul grupurilor, ideologia dominantă, esențială pentru existența acestei societăți segmentate, oferă faimosului *melting-pot* o elasticitate cvasi-infinită, în obiectivele și rezultatele sale — în așa măsură încât există grupuri sociale imaginabile între care va subzista inegalitatea.

Astfel, America continuă să trăiască din mesajul său originar, adaptându-l la condițiile din această a doua jumătate a secolului al XX-lea, adică la dezrădăcinarea și reintegrarea negrilor. Este adevărat că, începând cu anii 1930 și cu New Deal, încetase să fie o economie și o societate a inițiativei libere pure, dar

păstrase această imagine de sine. Astăzi, a renunțat să se vadă astfel. În consecință, este angajată într-o dinamică ce sperie, prin costurile sociale pe care le implică, întregul *Establishment* conservator: de pildă, pe cel mai recent laureat al premiului Nobel pentru economie, Milton Friedman, care face repetate apeluri pentru reducerea cheltuielilor sociale; pe fostul secretar al Trezoreriei din administrația Ford, Simon, care agită spectrul socialismului; și, firește, la nivel politic, pe Reagan, care încearcă să refacă pe această bază unitatea partidului republican.

Dar, din acest punct de vedere, victoria lui Jimmy Carter traduce forța noului consens. Nu pentru că fostul guvernator al statului Georgia ar avea ceva dintr-un revoluționar. În această țară fără rădăcini, el întruchipează, din contră, cea mai veche civilizație, cea a micilor plantatori din Sud: pământul, Biblia, virtuțile începuturilor. Dar este, în același timp, alesul tuturor minorităților coalizate, al tuturor candidaților la o nouă Americă. Accederea primului sudist la președinție, după mai bine de o sută de ani, nu consacră numai sfârșitul Războiului de Secesiune, care încă se perpetuase, prin marea migrație a negrilor, în societate și în economie. Semnifică și acea credință difuză că trecutul cel mai îndepărtat este garantul viitorului și ceea ce ar putea să se numească, dacă nu am fi prizonierii galo-centrismului nostru politic, o revoluție în stil american: legitimarea schimbării în numele tradiției.

Hazardurile conjuncturii vor ca noul președinte să acceadă la putere într-o perioadă de criză economică, cu milioane de șomeri. Însă maximizarea numărului de locuri de muncă și a prosperității, care este prima sa problemă și le condiționează efectiv pe celelalte, nu trebuie să obtureze chestiunile fundamentale ce alcătuiesc miza mandatului. Trebuie reconstruite orașele, integrați negrii și minoritățile, îndeplinite promisiunile de egalitate. În aceste ultime cuvinte există totodată un reformism și un vis: istoria americană trăiește în mod tradițional din acest dublu motor, care ține loc de ceea ce noi numim revoluție.

PE MARGINEA ISTORIEI EVREIEȘTI CONTEMPORANE

Avertisment către cititor

Grupez în ultima parte a acestei cărți patru studii referitoare la istoria evreiască contemporană, dintre care trei au fost publicate, sub o altă formă, în *Le Nouvel Observateur* (al patrulea, „Israel, sionismul și diaspora", fiind inedit).

Primul dintre aceste studii este consacrat problemei evreiești în istoria contemporană a Franței; al doilea prezintă publicului francez opera istoricului israelian Gershom Scholem; al treilea tratează raporturile între stânga franceză și Israel. Acesta singur a apărut în forma de față, sau aproape, în *Le Nouvel Observateur* din 15 mai 1978. Celelalte două au fost mai mult sau mai puțin revăzute și rescrise.

Referința la articolele originale va fi găsită în notă. Fie ca aceasta să constituie ocazia de a-i mulțumi prietenului meu Jean Daniel pentru că le-a publicat mai întâi și mi-a permis apoi să le utilizez elementele.

Evreii și democrația franceză: unele cărți recente*

Istoria evreilor francezi a suferit contralovitura consimțirii la asimilarea iacobină ce o caracterizează: dacă a fost atât de

* *Le Nouvel Observateur*, 5 aprilie 1976, 17 septembrie 1979, 28 aprilie 1981. (N.a.)

discretă, aceasta s-a întâmplat pentru că era totodată aproape fără obiect. Evreii erau prezenți, de la Revoluția franceză, în istoria Franței. Chiar dacă dreapta le refuza acest titlu de coproprietate asupra patrimoniului francez, ei aleseseră să primească cel puțin folosința lui precară din mâinile liberalilor: la ce bun, prin urmare, să se insiste asupra a ceea ce făcea din ei cetățeni aparte?

În această privință, înmulțirea, în ultimii ani, a lucrărilor de istorie despre comunitatea evreiască franceză din 1789 până în zilele noastre este semnul unei mutații importante, multe dintre motivele sale fiind evidente. Mai întâi, contralovitura războiului, care a luat forme multiple: persecuția din partea regimului de la Vichy, existența unui guvern francez în mod oficial antisemit, masacrul evreilor refugiați din Germania și din Estul european au reactivat acel rest de conștiință vinovată inseparabil oricărei asimilări reușite. Și apoi a fost Israel, improbabila și tragica victorie a acestor sărmani evrei disprețuiți de consistoriile din Franța, supraviețuitori tipici ai holocaustului, marginali ai Europei promovați la rolul central al istoriei evreiești, proletari ai comunității deveniți drapelul său național...

Scriu aceste rânduri ca și cum ar fi vorba despre o istorie exclusiv evreiască. Desigur, este și a noastră, cea a francezilor ne-evrei, și care nu este tocmai strălucită... Însă numai trăită, suferită, făcută, gândită din perspectiva evreiască, ea devine într-adevăr importantă și cu valoare universală. Stânga franceză a fost prea înclinată să vadă în problema evreiască doar partea sa vizibilă, chiar cu cele mai bune intenții din lume (ceea ce nu a fost cazul întotdeauna), chiar și atunci când a vrut să o reducă la antisemitism și mai ales atunci când nu a considerat-o decât o diversiune a capitalismului. Acum că evreii au cucerit o istorie națională, cea a evreilor francezi, care părea înghețată, temătoare, dependentă, a început să dea semne de viață din nou. Au depins destulă vreme de percepția noastră; și dacă am privi-o pe a lor?

Fie aceasta mai întâi ocazia de a saluta un ansamblu de cărți care fac cinste editării de carte în Franța după război: colecția *Diaspora*, coordonată de Roger Errera, demonstrează tocmai renașterea interesului față de istoria evreiască în Franța. Ea a adus la cunoștința publicului francez autori și cărți de prim ordin, precum admirabilul *Messianisme juif* de Gershom Scholem. Se ocupă, de asemenea, nu la acest nivel fundamental, dar nu mai puțin important, de inventarul iudaismului francez contemporan.

Cartea lui Patrick Girard[1] se referă la perioada îndepărtată: între 1789 și 1860. Fără să aducă date noi referitoare la istoria evreilor francezi între aceste două momente, ea constituie o excelentă sinteză despre mișcarea ce îi poartă de la emanciparea revoluționară la egalitatea civilă și la o integrare treptată în societatea franceză. Revoluția aduce problemei evreiești formidabilul elan al universalismului liberal; acordând deplina cetățenie mai întâi evreilor sefarzi din Bordeaux și din comitatul Venaissin (1790), apoi evreilor din Alsacia (1791), ea face să intre din nou în istorie aceste vechi comunități de ghetou. Istoria pe care ea le-o propune este cea a „regenerării" franceze, iar substituirea acestui mesianism politic specific evreiesc este, din acel moment, un element central al disoluției comunităților tradiționale. Nici un evreu nu are un Vechi Regim după care să plângă. Cu toții au primit de la noul regim, totodată foarte vechi și cel mai modern, drepturile de cetățean și pe cel de a participa la ceea ce este just.

Istoria acestei „asimilări" va dura, totuși, o jumătate de secol. Aceasta pentru că e traversată de fantomele vechii Franțe: mai întâi sub forma unui antisemitism popular, în vremea Terorii, și apoi din cauza Imperiului. Napoleon răstoarnă într-adevăr perspectiva Revoluției asupra evreilor: în timp ce emanciparea revoluționară constă în a-i face să treacă de la statutul religios la statutul politic, Napoleon, reunind în 1807 Marele Sanhedrin,

adică notabilii comunității evreiești, le condiționează cetățenia franceză de încheierea unui pact religios cu creștinii.

Ceea ce, pentru revoluționari, era cauza degenerării lor morale devine pentru Împărat garanția bunei lor conduite. Această reluare în calcul a particularismului religios explică confiscarea unei părți a drepturilor acordate de Revoluție și mai ales „decretul infam" din 1808, ce restabilea inegalitatea juridică a evreilor în fața tribunalelor, cu excepția celor din Paris și Bordeaux (dar, în epocă, evreii alsacieni vizați de decret erau de departe cei mai numeroși).

Decretul nu supraviețuiește mult timp căderii Imperiului, iar Monarhia din iulie 1830 este aceea care instaurează definitiv pentru evrei un regim de egalitate în fața legii și de recunoaștere a drepturilor lor confesionale, instituind un buget pentru cultul israelit. Din acel moment, evreii francezi, asimilați juridic, intră într-o perioadă relativ fericită a istoriei lor, comunitate dinamică de burghezi, comercianți și artiști dominată de marile reușite ale finanței și profesiunilor liberale, comunitate din ce în ce mai urbanizată, pariziană, într-un cuvânt îmburghezită, unită în jurul unui fond laicizat de religie tradițională, al unui puternic sentiment de minoritate și al unui atașament profund față de imaginea liberală a Franței.

Comunitate „asimilată"? Toată cartea lui Patrick Girard este axată în jurul acestei întrebări centrale. În opinia sa, asimilarea este un proces dinamic „prin care indivizi proveniți dintr-o comunitate cu un mod de viață particularist au încercat să formuleze o doctrină care combină o moștenire religioasă extrem de veche și valorile societății înconjurătoare, acestea din urmă slujind la justificarea menținerii unei specificități reduse la aspectul său confesional". Acest vocabular oarecum greoi, însă util, pentru că este relativ precis, traduce o evaluare pozitivă a metisajului cultural născut din întâlnirea tradiției evreiești cu liberalismul occidental.

Autorul nu arată nici un regret idealizat față de vechea comunitate închisă; el nu proiectează deocamdată asupra acestor evrei francezi de la mijlocul veacului al XIX-lea catastrofele viitoare ale celui următor. În mod neașteptat pentru un om atât de tânăr, născut în 1950, nu disprețuiește acel iudaism „al căii de mijloc" tipic notabililor moderați și prudenți, păstrători de practici tradiționale în forul interior al familiilor, adaptați lumii moderne în viața profesională și publică; admiră faptul că au gestionat atât de inteligent tensiunile intercomunitare între ortodocși, grupați în spatele „universului israelit", și liberali, care editează *Archives israélites*.

În cele două tabere, evreii francezi au devenit „israeliți". Prin aceasta vor să spună că nu mai sunt evrei, precum cei din ghetourile din Est, dar că totuși mai sunt, ca fideli unui trecut și unui cult. Aceste comunități „asimilate", născute din întâlnirea între iudaism și Revoluția franceză, nu sunt comunități naționale, dar nici nu atestă în vreun fel sfârșitul iudaismului; ele sunt o etapă a istoriei sale „la fel de evreiască și de colectivă ca altele".

Această analiză se face ecoul, fără să o afirme vreodată răspicat, unei dezbateri fundamentale a istoriografiei evreiești, în particular al unei cărți din aceeași colecție, apărute în 1973: cea a unui profesor canadian, Michael Marrus, consacrată evreilor din Franța în epoca afacerii Dreyfus[2]. Pentru că cei doi autori, chiar dacă se află într-o succesiune cronologică imediată, cu privire la „asimilarea" evreilor francezi în secolul al XIX-lea, nu au aceeași evaluare și, este adevărat, nici măcar aceleași instrumente de analiză.

Pentru Michael Marrus, asimilarea este „mecanismul prin care indivizii de origine evreiască și-ar asuma o identitate esențial franceză". Perioada studiată constituie evident un teren favorabil pentru o definiție de acest tip: caracterizată fiind de un extraordinar elan naționalist, ea permite să se

măsoare extraordinara acceptare a acestui naționalism de către evreii francezi, inclusiv în timpul afacerii Dreyfus, în numele patriotismului. Printr-o serie de portrete și de texte pasionante, cartea arată că, în această interiorizare a valorilor adversarului, se află mai mult decât presiunea societății înconjurătoare, mai mult decât dorința de a nu turna gaz peste foc: la limită, este chiar antisemitismul, mai ales față de evreii imigrați, simbol al unui iudaism refulat. În Franța sfârșitului de secol descrisă de Michael Marrus, asimilarea este firul conducător al unui antisemitism evreiesc. Același proces l-am putea găsi și în lucrarea lui David H. Weinberg[3], care demonstrează în ce măsură, într-o epocă ulterioară, între cele două războaie, evreii francezi din arondismentul al XVI-lea și cei polonezi din Marais formau sub toate aspectele două societăți ermetice, dacă nu chiar antagonice.

Este cazul să credem că asimilarea fericită din veacul al XIX-lea a făcut loc, treizeci sau patruzeci de ani mai târziu, unui impas? Ceva adevăr există, firește, în această propoziție, pentru care stă mărturie, de pildă, explozia, în 1880–'90, a unui antisemitism masiv și organizat, necunoscut sub Monarhia din iulie sau Al Doilea Imperiu. Dar distanța ce separă evaluările lui Girard și Marrus nu ține doar de perioadele pe care ei le analizează; aș fi înclinat să cred că, dimpotrivă, au ales aceste perioade în funcție de divergențele lor conceptuale și politice referitoare la asimilare. Patrick Girard scrie o istorie liberală a evreilor francezi; Michael Marrus caută sursele ascunse ale unei istorii naționale. Primul admiră extraordinara lor adaptare la civilizația modernă; al doilea nu cinstește în afacerea Dreyfus decât un singur glas fratern, cel al lui Bernard Lazare, primul naționalist evreu născut în comunitatea franceză.

Astfel, istoria evreiască este atrasă spre dilemele prezentului[4]. Cazul evreilor francezi capătă în această privință o valoare exemplară pentru că inventează evreul diasporic; de data

aceasta, nu evreul exilului, smuls de pe pământul său, păstrând speranța că va reveni cândva, ci evreul din diaspora, bine implantat pe pământ străin, figură nouă a destinului colectiv. Acești „evrei privilegiați[5]", pentru a relua titlul unui articol scris de Hannah Arendt, inspiratoare a lui Michael Marrus, sunt oare sfârșitul iudaismului sau numai una dintre imaginile sale?

Poate că este mai util să analizăm problema plecând din trecut decât din viitorul pe care i-l atribuim prin ipoteză. Annie Kriegel[6], într-un articol din *L'Arche*, reamintește că Revoluția franceză este inventatoarea celor două răspunsuri la problema evreiască, individual și național. Bineînțeles, o privilegiază pe prima, de vreme ce nu poate imagina un mijloc mai bun al „regenerării" evreilor decât reușita personală în interiorul națiunii prin excelență, adică Franța. Însă deschide în același timp viitorul ideii că emanciparea evreilor poate lua, ca pentru orice popor oprimat, o formă colectivă sau națională: dreptul popoarelor de a dispune de ele însele urmează „Declarația drepturilor omului". Cucerirea egalității juridice și a libertății individuale de către evreii francezi, prin expunerea la valorile societății înconjurătoare, i-a laicizat cu siguranță, dar a contribuit, de asemenea, la atașamentul lor față de ideile de democrație, națiune sau socialism, nici ele străine de deșteptarea națională evreiască de la sfârșitul secolului al XIX-lea.

Echivocul cu privire la „asimilarea" evreilor vine poate din echivocul ideii sioniste în sine: spre deosebire de „naționalitățile" veacului al XIX-lea, sionismul se află la întretăierea unei idei laice — emanciparea națională, statul-națiune — cu o idee religioasă — întoarcerea la Ierusalim. „Asimilarea" o slăbește pe a doua, deșteptând-o la viață pe prima. Ar trebui să examinăm îndeaproape totuși ce abandonează și ce păstrează — privatizând, laicizând — din tradiția spirituală: acest inventar lipsește oarecum în cărțile despre care am vorbit. În această reacție chimică instabilă a comunitarului și individualului, a

naționalului și religiosului care construiește în secolele al XIX-lea și al XX-lea destinul poporului evreu, simplă nu este decât ura care o însoțește de-a lungul timpului.

Ilustrarea cea mai tragică a acestei uri o formează, în istoria contemporană a Franței, regimul de la Vichy. Este adevărat că nu accede la putere decât prin victoria germană din 1940, dar constituie totuși un tip de putere foarte distinct francez, independent sub multe aspecte de protectorul său nazist: acesta este paradoxul pe care îl explică din nou istoricul american Robert Paxton[7], într-o lucrare consacrată nu istoriei generale a regimului de la Vichy, ci politicii sale față de evrei. Din acest motiv, fără îndoială, el și-a asigurat colaborarea lui Michael Marrus, expert, așa cum tocmai am văzut, în antisemitismul francez „modern".

Înfrângerea Franței aduce la putere medii și oameni care nu sunt instalați direct de către germani (chiar dacă în lipsa lor nu ar fi avut nici o șansă), ci prin voința de a face din aceasta o revanșă împotriva Republicii. Nu investesc în acest scop idei străine, investesc o tradiție națională: pentru politica lor, victoria lui Hitler oferă ocazia, nu substanța. Iar problema evreiască furnizează o ilustrare aproape perfectă a acestei recuperări naționaliste a înfrângerii. Dovada este că înainte și în timpul războiului, la Vichy și la Paris, nu există o relație clară între simpatiile ideologice față de Germania nazistă și intensitatea antisemitismului: Doriot este fascist și puțin înclinat spre ura față de evrei; Xavier Vallat, de tradiție antigermană, ministru antisemit la Vichy; Céline, antisemit de tip nazist, dar ostil față de Vichy. Politica și ideologia primilor doi ani ai regimului de la Vichy vor fi, de altminteri, mai puțin marcate de rasism, în sens biologic și nazist, decât de considerații sau de pretexte ținând de coeziunea culturală a comunității naționale.

Aceasta pentru că Franța anilor '20 și '30 a primit mulți străini, mai mulți decât oricare altă țară din lume, inclusiv Statele

Unite: la început o emigrație a muncii, apoi un aflux de refugiați politici. La început cu o ospitalitate interesată, apoi cu o neplăcere crescândă, ce ține totodată de depresia economică și de conjunctura politică. „Străinul" devine țapul ispășitor al complicațiilor internaționale prin care Franța müncheneză simte apropierea războiului. Iar evreul devine imaginea prin excelență a acestui „străin", de vreme ce este una dintre mizele cele mai spectaculoase ale războiului care se apropie. El constituie așadar unul dintre „responsabilii" cei mai evidenți pentru războiul pierdut. Nu numai o parte a stângii, ci și o parte a evreilor francezi sunt prizonierii acestei credințe absurde. Ajunge să recitim ceea ce scrie în 1938–1939 un om atât de inteligent și de rafinat ca Emmanuel Berl pentru a înțelege cum tragedia acelei epoci înaintează, mascat, într-un mister adânc.

Paxton și Marrus amintesc, de altfel, cele două decrete-lege din primăvara și din toamna lui 1938, care întăresc măsurile de control al străinilor, mai ales prin extinderea obligației de rezidență, și prevăd organizarea de „centre speciale", mai ales împotriva republicanilor spanioli, pentru aceia dintre ei considerați un pericol împotriva ordinii publice. Astfel, Vichy va moșteni tabere de concentrare datând din perioada Daladier; le va folosi sistematic împotriva evreilor străini, înainte chiar ca Germania să le considere recomandabile. Unul dintre episoadele cele mai rușinoase ale aceste istorii este, de pildă, internarea mai multor mii de evrei germani refugiați în vara lui 1940 din zona ocupată și atât de disperați de internarea lor, încât unii se adresează naziștilor pentru a le cere protecție împotriva Franței! Aceasta pentru că, până la finele lui 1941, politica lui Hitler vizează mai puțin exterminarea evreilor, cât alungarea lor din Germania. Închizându-i în spatele sârmei ghimpate de la Gurs sau de altundeva, inclusiv femei și copii, în condiții de suprapopulare și insalubritate îngrozitoare, regimul de la Vichy se situează cu puțin înaintea calendarului german. Fără să știe,

dar și fără să poată exclude ipoteza, el îi pregătește cu grijă efectele tragice.

Într-adevăr, teza antisemită franceză nu este cea a emigrației forțate: foarte puțini evrei vor reuși să părăsească zona ocupată între 1940 și 1942. În afara internării, soartă rezervată străinilor, există cea a statutului special, preluată din tradiția regalistă și a Acțiunii franceze, care vizează să definească pentru evreii francezi o cetățenie de rangul doi în cadrul legii. Aceasta este sensul textului din 18 octombrie 1940, pregătit de către păstrătorul Sigiliilor primului-ministru Laval, Raphaël Alibert, fost membru al Consiliului de Stat, fidel al lui Maurras. Dar chiar și acest text, care interzice evreilor funcția publică, este înăsprit la 14 iunie 194 printr-un nou statut, care extinde interdicția la profesiunile liberale și la afaceri, operă a comisarului general pentru problemele evreiești sub ministeriatul lui Darlan, Xavier Vallat. Personaj extrem de tipic, parlamentar conformist în a treia Republică, fost profesor de învățământ liber devenit fost combatant profesionist după război, monarhist catolic, acesta face turul tuturor partidelor de dreapta: nu este fascist, cu atât mai puțin cu simpatii pro-germane, ci pur și simplu simbol al unui mediu și al unei culturi care își ia în fine revanșa asupra democrației. Profesând un antisemitism de „interes național", expus, de altfel, atacurilor „colaboratorilor" parizieni, Xavier Vallat întruchipează perfect ceva mai rău decât subordonarea regimului de la Vichy: minciuna lui. El împinge politica antisemită pe toate planurile mai departe decât o cer germanii, dar în numele convingerilor sale împotriva alor lor. El acoperă tocmeala inegală cu învingătorul, simultan principiul și pretextul regimului de la Vichy, cu drapelul interior al naționalismului francez; prin aceasta își găsește spațiul de originalitate în supralicitarea față de politica nazistă.

Cel mai surprinzător în constatarea fără milă a lui Paxton și Marrus nu este, de altminteri, existența miniștrilor sau a

doctrinelor antisemite la Vichy, nici soiul de pasivitate a opiniei publice, copleșită de o înfrângere așa de radicală precum cea din iunie 1940. Pentru că și acest tip de politică și acest profil de personaje ministeriale și acest asentiment tacit al opiniei publice își găsesc explicația ultimă în victoria nazistă și starea politică a Franței. Cea mai surprinzătoare și mai înspăimântătoare este lipsa de reacție din partea funcționarilor publici, care pun în aplicare toate aceste măsuri, toate aceste urmăriri, toate aceste confiscări. Consiliul de Stat examinează statuturile evreilor de parcă ar fi vorba despre niște legi oarecare. Profesorii de drept le demonstrează corecta fundamantare și noutatea. Prefecții ordonă să fie duse la îndeplinire. Poliția este la ordin. Niciodată, nicăieri vreo demisie, nici măcar vreun protest! Întregul aparat administrativ francez ascultă de noii miniștri de parcă autoritatea lor ar proveni normal, de la popor.

Toți acești funcționari au servit Franța republicană: nu putem da socoteală cu ușurință de comportamentul lor nici printr-o explicație ce ține de convingeri anterioare, precum în cazul lui d'Alibert sau al lui Vallat, nici prin scuza recurgerii la cel mai vechi mit de exorcism al Franței catolice, precum în cazul francezului obișnuit. Această sinistră poveste pare totuși să arate două lucruri: pe de o parte, că așa-numitele elite franceze ale epocii erau mult mai pătrunse de sentimente antisemite profunde și vii decât lăsa să se creadă reprezentarea extremei drepte în parlamentele din 1928, 1932 sau 1936. Pe de altă parte, că recurgerea conjurată la complotul sau la otrăvirea din partea evreilor a fost probabil mai necesară Franței burgheze decât Franței profunde, în măsura în care înfrângerea oferea pentru prima o dublă revanșă asupra afacerii Dreyfus și a guvernului Léon Blum, în timp ce a doua nu avea această pretenție. Prin urmare, ea a luat mai mult forma unei tehnici de cucerire a puterii și opiniei publice decât pe cea a unei comuniuni ideologice și emoționale active. Din cei doi poli

clasici ai antisemitismului, Vichy ilustrează mai degrabă manipularea decât predica. Această trăsătură îi conferă, după părerea mea, un caracter distinctiv și de altfel cu deosebire abject, în analele acestei pasiuni inepuizabile.

Perioada care urmează este mai bine cunoscută și tragic de simplă: începând cu sfârșitul lui 1941 și începutul lui 1942, în momentul în care Hitler hotărăște exterminarea evreilor și inaugurează politica de deportare în Est, politică ce va fi extinsă la Franța în iunie, se sfârșește „independența" guvernului de la Vichy în materie antisemită. Darquier de Pellepoix, secătura afaceristă, îl înlocuiește pe Xavier Vallat, deputatul catolic. Fișierele recensământului evreilor, constituite cu răbdare de către administrația și poliția franceze între 1940 și 1942, devin matricea deportării evreilor, care începe cu marea razie din Vel'd'Hiv, din 16 și 17 iulie 1942, efectuată de către 9 000 de polițiști francezi. Vichy ține în rezervă, în lagărele sale, mii de alți evrei străini, pe care Laval îi va livra treptat, la cerere. La finele anului 1944, puțin peste 75 000 de evrei (din 300 000) au fost deportați din Franța către lagărele de concentrare situate pe fostul teritoriu al Poloniei. Aproximativ 2 500 se vor întoarce.

Astfel, începând din toamna lui 1942, mecanica deportării masive își continuă cursa funebră, bazată pe recensămintele, controalele și internările operate de către autoritățile franceze. În februarie 1943 din nou, în zona Sud, o serie de razii în rândul evreilor străini, următoarea ca importanță după cea din iulie–august '42, este opera exclusivă a poliției franceze. Totuși, cu cât ne apropiem de eliberare, cu atât sarcina revine mai mult polițiștilor germani, ajutați, ce-i drept, de Miliție. Este probabil unul din motivele care explică faptul că cifrele deportărilor din 1943 și 1944 sunt inferioare celor din 1942, atunci când toate resursele poliției franceze se aflau la dispoziția germanilor: în '43–'44 au fost deportați 33 500 de evrei, față de 42 500 numai în anul 1942.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

Declinul relativ al acestei contabilități sinistre nu înseamnă, din nefericire, că guvernul de la Vichy s-ar fi opus *in fine* politicii germane. În cartea lui Paxton și Marrus nu întâlnim decât două exemple de opoziție reală: primul, în primăvara lui 1942, atunci când Vichy refuză extinderea obligației de a purta steaua galbenă pentru evreii din zona încă neocupată. Al doilea, în vara lui '43, când Pétain rezistă presiunilor vizând „denaturalizarea" evreilor recent naturalizați (pe baza unei legi din 1937) și extinderea categoriilor de evrei „deportabili". Dar nici unul, nici celălalt dintre aceste refuzuri nu determină guvernul de la Vichy să protesteze împotriva deportării evreilor ori să-și retragă acordul și sprijinul față de măsurile de aplicare a ei. Livrarea evreilor străini sau a evreilor francezi, arestați pentru infracțiuni împotriva noilor interdicții legale care îi privesc, nu va înceta decât o dată cu eliberarea țării.

Ce putem spune, în cele din urmă, despre bilanț? Un argument clasic în favoarea tezei „Vichy-scut" este supraviețuirea a trei pătrimi din comunitatea evreiască ce trăia în Franța în 1939; se știe, de altfel, că imensa majoritate a celor 75 000 de evrei deportați din Franța către lagărele unde urmau să fie exterminați au format-o evreii străini. Iar această distincție lugubră, reluată de Vichy, îi servește încă drept justificare postumă. În realitate, argumentul nu ar prezenta valoare demonstrativă – în interiorul propriei sale logici antisemite – decât dacă ar putea fi însoțit de dovezi conform cărora guvernul de la Vichy i-a protejat activ pe evreii francezi împotriva deportărilor, după ce i-a persecutat prin legislația proprie. Or, aceste dovezi nu există și nimeni nu a putut să le prezinte vreodată. De altminteri, Paxton și Marrus arată că nu există nici o legătură între numărul de evrei supraviețuitori și diferitele politici ale statelor ocupate sau satelite. Factorul esențial într-un mod tragic în exterminarea evreilor și dimensiunea relativă pe care a avut-o în fiecare stat european a fost cel al mijloacelor afectate acestui scop de către naziști.

Așa încât nu este posibil să fie atribuit unei voințe politice ceea ce este în realitate datorat unor factori circumstanțiali. Dacă trei sferturi din comunitatea evreilor francezi au reușit să scape de deportare și de genocid, faptul s-a datorat penuriei de oameni în poliția germană care opera în Franța și din cauza posibilităților de refugiere oferite de zona de ocupație italiană și de regiunile rurale franceze. Opinia publică din aceste zone este tot mai sensibilă la tragedia evreilor pe măsură ce înfrângerea nazistă se prefigurează și se intensifică deportarea paralelă prin Serviciul muncii forțate în Germania. Dar nimic din toate acestea nu poate fi atribuit unei voințe sau unei politici, chiar mascate, a guvernului Laval. În ce privește acțiunea propriu-zisă a Vichy-ului, istoricul nu poate nota decât aportul original și autonom la antisemitismul nazist, mai ales între 1940–1942, contribuția obiectivă la exterminare, prin propriile lagăre de concentrare, organizarea, sprijinul față de raziile germane, mai ales împotriva evreilor străini refugiați în Franța între cele două războaie.

Dosarul adunat de către Paxton și Marrus îl conduce astfel pe cititor nu atât la condamnarea Franței în general, ceea ce nu are prea multă semnificație, cât la severitate față de acea parte a clasei sale conducătoare ce a găsit în înfrângere ocazia unei revanșe îndelung așteptate împotriva Republicii. Că popoarele nu se comportă eroic în vremuri grele nu este un ceva nou, nici specific Franței anului 1940. Dar că o anumită dreaptă s-a sprijit pe această prăbușire națională pentru a-și lua revanșa pentru '89 și afacerea Dreyfus, iată ceva ce, dimpotrivă, este tipic istoriei noastre: nu pentru că i-a aparținut în totalitate, de vreme ce, din contră, a fost nevoie de victoria naziștilor pentru ca această revanșă să fie posibilă; ci pentru că ea forma de două sute de ani sau cel puțin de la nașterea celei de-a treia Republici, partea refulată și tabăra învinșilor. Franța regimului de la Vichy evidențiază acest revers al democrației

insepabil istoriei noastre și poate, totodată, inseparabil democrației în sine: iată prin ce anume lucrarea lui Paxton și Marrus, dincolo de faptele pe care le explică și de responsabilitățile pe care le stabilește, deține o valoare de pedagogie morală.

*

* *

După război și dispariția fără glorie a regimului de la Vichy, generația mea își amintește mai ales de a fi trăit într-o epocă bântuită de reîntoarcerea lagărelor, care a însemnat totodată descoperirea acestora. Dar tabuul care a apăsat din acest motiv asupra antisemitismului a determinat și un soi de îngropare oarecum pe furiș a problemei evreiești. Pentru a exorciza spiritul rău s-a produs un fel de conjurație spontană a tăcerii: ne-evreii încercau să nu se mai gândească, iar evreii purtau un secret prea apăsător și prea special pentru a vorbi despre el.

Or, acest echilibru instabil al conștiinței vinovate și consimțirii la uitare s-a rupt în urmă cu zece sau cincisprezece ani, iar generația care avea douăzeci de ani la sfârșitul anilor '60 a recuperat problema evreiască, din perspectiva evreiască și din perspectiva ne-evreiască. Pentru a înțelege cum și de ce, putem lua drept punct de plecare fotografia de familie realizată în 1979 de către doi jurnaliști, Harris și Sédouy[8]; din această serie de interviuri adunate din toate mediile evreiești franceze nu se evidențiază în fapt decât o unică trăsătură comună: neliniștea. Trăsătură seculară, fără îndoială, dar care astăzi, în uniformitatea aparent liniștitoare a societății bogate în care trăim, pare mai vie, mai înrădăcinată, mai multiformă ca niciodată. Și dacă Franța ar redeveni mâine o țară de netrăit pentru evrei? Aceasta este întrebarea mereu latentă în răspunsurile la întrebări și pe care o întâlnim la fel de bine la evreul francez asimilat „dintotdeauna".

Pentru această erodare atât de vizibilă a certitudinilor democratice ale asimilării există cauze structurale evidente. Iudaismul francez (600 000–700 000 de francezi evrei) este o populație împrospătată de o imigrație recentă de origine nord-africană, a cărei sosire a modificat echilibrele comunității. Preponderența marii burghezii asimilate este mai slabă în rândurile ei, iar crezul „asimiliționist" nu se însoțește neapărat cu o abandonare a practicii religioase și a modurilor de viață tradiționale. Dintr-o dată, fața iudaismului francez s-a schimbat, a devenit mai evident evreiască, iar această capacitate mai afirmată de asumare a moștenirii specifice (chiar sub forma sa laicizată, adică drept ansamblu al habitudinilor sociale mai degrabă decât culturale) pune probleme inedite tuturor tradițiilor intelectuale franceze, de stânga și de dreapta fără deosebire. Este suficient să îl auzim pe primarul comunist din Garges-lès-Gonesse, Haïm Cuckiermann, pentru a-l înțelege, citându-l pe nemuritorul Fajon* despre „necesitatea unei anumite identități evreiești"! Sau să-l ascultăm pe rabinul Guedj, regretând în cadrul improbabil de la Sarcelles** mediul secular de la Constantine*** și răspunzând în acești termeni la întrebarea „dacă este posibil de trăit într-o țară fără a adera la filozofia sa dominantă, la modul său de viață": „Vă rog, spuneți-mi care este filozofia dominantă a Franței astăzi? Pe cei care gândesc astfel nu îi pot urma. Nazismul a început pe aceste baze..."

Acest iudaism în mare parte înnoit are o istorie țesută din două evenimente majore și din două date egal destabilizatoare (considerând asimilarea ca punct de referință): holocaustul și nașterea statului Israel. Primul a exterminat aproape toată imigrația est-europeană recentă în Franța; de asemenea, prin acțiunea autorităților de la Vichy, a afectat profund credința

* Etienne Fajon, om politic și jurnalist, membru al Partidului Comunist Francez și director, din 1958, al ziarului „L'Humanité". (N.tr.)

** Oraș în departamentul Val d'Oise. (N.tr.)

*** Oraș în Algeria. (N.tr.)

evreilor asimilați în siguranța propriului destin: nici măcar în Franța, la o sută cincizeci de ani de la Revoluție, zarurile nu erau deci aruncate pentru totdeauna.

Peste aceasta se suprapun nașterea Israelului după război și, peste douăzeci de ani, Războiul de Șase Zile, care pare să fi jucat un rol fundamental în cristalizarea opiniei evreilor francezi asupra noului stat: iudaismului francez, care nu mai este așa de sigur că poate miza totul pe asimilarea democratică, îi rămâne în cel mai rău caz recursul la o imagine nouă, iar în cel mai bun, ajutorul unei noi patrii. Prin mii de canale, sionismul transformă conștiința evreiască a diasporei punându-i, cu siguranța reușitei istorice, o serie de întrebări–ultimatumuri care se întind, după natura sa, de la religios la național. În același timp, existența internațională a statului Israel antrenează diasporele în solidarități care sunt probabil pe cale de a mondializa la rândul lor antisemitismul, sub o formă și la o scară încă necunoscute.

Așa se explică, în interviurile reunite de Harris și Sédouy, această zdruncinare a apartenenței evreiești–franceze. După treizeci și cinci de ani de la încheierea războiului, evaluăm amploarea unei duble evoluții: din perspectiva ne-evreilor, interdicția care a barat antisemitismul de la întoarcerea din lagărele morții tinde să dispară, nu pentru că s-a șters din memorie, ci pentru că tinerele generații nu au această amintire. Iar din perspectiva evreilor, comunitatea este astăzi mult mai pregătită decât înainte sau imediat după război să-și revendice și să-și asume diferențele, fie că este vorba despre legătura specială cu Israelul, despre modul de viață tradițional, despre cultură sau religie. Până la climatul intelectual în care trăim de mai mulți ani nu există nimic care să nu contribuie la această evoluție, prin valorizarea pe care o acordă minorităților etnice, prin critica pe care o face pasiunii nivelatoare a statului iacobin, în sfârșit prin soiul de redescoperire un pic naivă a faptului religios în spatele iluziilor raționalismului occidental.

Moda adaugă astfel farmecul său provizoriu la problema, veche de când lumea, a identității evreilor: acest popor, miraculos adaptat „modernității", nu a contenit totuși să fie înrădăcinat în același timp în arhaism.

Evreii francezi au redescoperit, așadar, că zarurile nu sunt niciodată aruncate: nici în raport cu religia, nici în raport cu naționalul, nici în raport cu destinele individuale. Ei au reinventat astfel una dintre acuzațiile clasice ale antisemitismului la adresa lor: aceea de a fi un popor mobil, universal, pretutindeni și nicăieri. Dar onoarea lor este de a și-o asuma, nu de a o respinge. Într-adevăr, sunt conștienți că istoria ultimei jumătăți de secol a făcut din ei, ca și din iudaismul european, indicatorul tragediilor modernității: holocaustul i-a privat în mod tragic de credința fericită în asimilare, iar dramele comunismului, de recursul la mesianismul revoluționar. În afara refugiului în arhaism și în solidaritățile tradiției, nu rămân – din „modernitate" – decât alegeri dificile, nesigure ori resemnate.

Să citim, de pildă, în Harris și Sédouy, motivele prin care Maurice Kriegel explică plecarea sa în Israel: ex-stângist francez din 1968, descendent al unei familii evreiești alsaciene profund asimilate „la stânga", prin patriotism iacobin și socialism, acest tânăr profesor de istorie la universitatea din Haifa face aprecieri severe asupra patriei pe care și-a ales-o. Îi detestă, de exemplu, reacțiile prea adesea anti-intelectualiste și provinciale; dacă a ales-o, este însă tocmai pentru motivele care îi făceau pe strămoșii săi, în secolele al XIX-lea și al XX-lea, să aleagă Franța Revoluției: pentru ca fericirea și... nefericirea copiilor săi să nu mai fie „tipic evreiești", ci distribuite după alte criterii, faimoasele criterii „normale". Ceea ce pe strămoșii săi îi aducea la Paris lui i-a purtat pașii la Haifa.

Hazardurile editării vor ca, simultan cu această radiografiere a evreilor francezi de către ei înșiși, să apară o cărticică a lui Alfred Fabre-Luce, intitulată: *Pour en finir avec l'antisémitisme*[9].

Binecuvântate fie aceste hazarduri ce permit să punem față în față neliniștile evreilor despre mersul lumii și vocea unui intelectual francez a cărui ambiție este să le domolească. Pentru că în cazul de față paralela oferă exemplul aproape perfect al dreptelor care nu se întâlnesc niciodată. Ca să alini, ar trebui să auzi. Or, ce aude Fabre-Luce? Aproape nimic.

Și totuși esențialul îl intuiește: crezul asimilaționist este în criză și cele două reprezentări ale acestei crize sunt experiența celui de Al Doilea Război Mondial și sionismul. Dar din acest punct, de unde trebuia să înceapă totul, la el totul ia sfârșit: pentru că reia asimilarea exact de acolo de unde a lăsat-o comunitatea evreiască, pentru a face din ea un fel de *no man's land* apărat împotriva antisemitismului creștin și a prozelitismului evreiesc, un loc abstract, ireal, unde pasiunile sunt stinse, neliniștea evaporată pentru că nu mai domnesc aici decât ideile clare ale autorului. Alfred Fabre-Luce se sustrage, în regatul foarte francez al inteligenței oarbe, presiunii istorice a unei probleme care mai degrabă îl șochează decât îl intrigă.

Ideea lui este să propună evreilor francezi un soi de pact care să definească un consens minimal, în care fiecare ar aduce ceva: francezii ne-evrei ar veghea astfel încât antisemitismul să nu poată renaște ca urmare a dificultăților naționale, iar evreii francezi și-ar impune un fel de cod de bună purtare, caracterizat prin abandonarea prozelitismului cultural și a militantismului sionist. Pentru acest compromis ciudat două clauze concrete ar putea servi drept garanții: căutarea unei poziții comune a francezilor în legătură cu Orientul Mijlociu și instituirea unei versiuni „bune" a istoriei regimului de la Vichy.

Aceste două capete de capitole provoacă perplexitate. Primul este de ordinul lui *wishful thinking*, inaplicabil în fapte și, de altfel, puțin interesant în proiect. Dar al doilea este mai revelator pentru obstinația polemică a lui Fabre-Luce: rescrierea istoriei regimului de la Vichy.

Partea cea mai importantă a micului volum este consacrată, într-adevăr, analizării acestei perioade din istoria noastră, crucială pentru raporturile evreilor cu Franța, mai ales privită exclusiv din perspectiva asimilării. Or, după Alfred Fabre-Luce, există o versiune evreiască a istoriei Vichy-ului, caracterizată prin accentul pus pe responsabilitățile strict franceze în persecuție și al cărei principal reprezentant este, în mod curios, profesorul american (ne-evreu, mai degrabă de tip aristocratic sudist) R. Paxton. Nu insist asupra acestei ciudățenii, de vreme ce Fabre-Luce știe că există, după cum e firesc, ne-evrei în orice lobby evreiesc; dar ce mi se pare bizar și chiar un pic neliniștitor în acest tip de analiză istoriografică, este bănuiala că există o voință evreiască de a fabrica și de a răspândi o istorie a Vichy-ului contrară adevărului și conformă unor interese de minoritate și revanșarde.

Nu văd absolut nici un inconvenient, dimpotrivă, în a discuta montajul lui *Le Chagrin et la Pitié* sau vreo anumită alegație prea sistematică a lui Paxton. Ce mi se pare mai greu de admis este să fie reuniți Ophüls, Paxton, Stanley Hoffmann, Poliakov sub aceeași pălărie îngustă, ca lobby de istorici și de cineaști cu misiunea de „a prezenta francezilor istoria anilor lor de război printr-o prismă evreiască". Amalgamul ascunde rareori o gândire care să nu fie oarecum nerafinată. Aceasta readuce ideea unui soi de complot iudaic în interpretarea istoriei noastre contemporane și transformă victima în vinovat. În loc să pună capăt antisemitismului, ea îl alimentează și chiar îl exprimă.

Din acest motiv, trece pe lângă problema pe care o ridică. Să îi facem lui Fabre-Luce pentru un moment o mare favoare și să nuanțăm teza sa referitoare la „Pétain-scut": este adevărat că, și în acest caz, ceea ce trebuie înțeles în istoria relației între Franța și evrei este recursul unui popor învins la un demon familiar pentru a-și exorciza înfrângerea, sub autoritatea unei glorii naționale. Există în statutul evreilor din 1940 un act de politică franceză, împlinit și redactat în numele unei

tradiții naționale, de oameni care nu au fost constrânși din străinătate. Și, dacă generația evreiască asimilată, chiar și cei care au fost câteva luni pétain-iști între iunie și toamnă, a văzut în aceasta o ruptură franceză cu tradiția de la 1789, s-a întâmplat pentru că Vichy a trâmbițat-o. Politica vremurilor democratice este o artă simplă, în care ambiguitatea nu are niciodată o viață prea lungă. Aceasta a luat sfârșit după trei luni.

Alfred Fabre-Luce nu este sensibil la această rană încă deschisă și pe care nici o contabilitate despre istoria comparată a tragediei evreilor în Europa nu o va putea închide. La un nivel mai general, modul în care tratează problema evreiască traduce un fel de lipsă de sensibilitate deliberată față de natura oarecum amețitoare a problemei. Ceea ce este în același timp straniu și tipic. Straniu din partea unui spirit informat și subtil, dar tipic pentru faimoasa inteligență franceză confruntată cu o problemă a cărei sedimentare istorică și psihologică este aproape nesfârșită. Și apoi să nu uităm spiritul timpului: în Paris, la acest sfârșit de an 1979, domnește un soi de aroganță a gândirii liberale ce mi se pare în contradicție cu spiritul liberalismului. Pasiunea de a „normaliza" problema evreiască și existența colectivă a evreilor francezi ori în Franța constituie un bun exemplu al acestei aroganțe: reflecții superficiale asupra unei probleme imense. Or, problema evreiască nu este „normalizabilă". Cu ea trebuie să trăiești așa cum este, la momentul respectiv. Aceasta formează condiția libertății pentru toți pentru că este unul dintre criteriile democrației.

Gershom Scholem și istoria evreilor*

Născut la Berlin în 1897, instalat în Palestina din 1923, Gershom Scholem nu aparține nici acelui iudaism din Europa

* *Le Nouvel Observateur*, 19 februarie 1979. (N.a.)

de Est care a furnizat contingentele sale sionismului de după Primul Război Mondial, nici emigrației în situație de catastrofă a evreilor germani după venirea la putere a lui Hitler. Nu a cunoscut nici ghetourile din Polonia sau din Rusia albă, nici pe rabinii lor tradiționaliști, care au alimentat involuntar sionismul ca pe o furie a modernității. Dimpotrivă, din interiorul acestei modernități, adică pornind de la asimilarea în cultura germană, el a înțeles foarte de timpuriu, înainte de Primul Război Mondial, particularitatea ireductibilă a iudaismului. Astfel, sionismul pe care se sprijină de foarte tânăr este, ca de altminteri cel al lui Theodor Herzl, o reînviere, o redescoperire a surselor. Nu o revoluție, cu atât mai puțin o revoltă, ci o istorie.

Din acest punct de vedere, lungul interviu pe care îl întâlnim într-una din cărțile sale[10] și în care bătrânul istoric se povestește pe sine, este cu adevărat pasionant. S-a născut într-o mică dinastie berlineză de tipografi de patru generații, unde cina în familie de vineri seara constituia ultimul și infimul vestigiu al respectării vechilor tradiții religioase. Crezul patern, ca și cel al mediului, era asimilarea, identitatea germană, patriotismul german: acea mică burghezie evreiască, pentru care orizontul și frecventarea socială rămâneau strict evreiești, cultural trăia dintr-o tradiție împrumutată. Adolescentul observă această fisură foarte devreme, pe la paisprezece ani, mai degrabă sub forma unei stări neplăcute decât a unei revolte sau a unei analize. El vrea să fie evreu, nu german. „Așadar vrei să te întorci în ghetou?" îl întreabă tatăl. „Dar dumneata ești acela care trăiește într-un ghetou, chiar dacă îți închipui contrariul", răspunde fiul.

Pentru ca povestea să fie completă și ca familia să poată oferi simplitatea pedagogică a tragediei antice, Gershom Scholem are trei frați. Doi dintre ei sunt de partea tatălui, iar unul dintre cei doi chiar mai german, de-a dreptul naționalist german. În sfârșit, există al patrulea, dimpotrivă, de foarte

devreme, membru al partidului social-democrat, deputat comunist după război, apoi expulzat din partid pentru trotkism în 1927, și care va muri la Buchenwald, omorât de naziști ca fost parlamentar comunist. Astfel, copiii Scholem intră în secolul al XX-lea fiecare sub steagul propriu: asimilare, revoluție, sionism. Dintre cele trei opțiuni posibile pentru rezolvarea faimoasei „probleme evreiești" care le leagănă copilăria, cea de-a treia părea cea mai bizară și cea mai fragilă în epocă; ea singură va rezista secolului.

De altfel, cărțile lui Gershom Scholem nu încetează să-și pună întrebări asupra acestui sionism, pentru că el constituie nu numai o deșteptare de tinerețe, ci problema centrală a unei vieți. Este nu atât un angajament politic, cât o alegere morală. Nu construcția unui stat evreu îl mobilizează pe tânărul Gershom Scholem, ci refuzul acelei minciuni care era pe atunci existența cotidiană a burgheziei evreiești în Germania. În fond, exact același sentiment care îl determină pe unul dintre frații lui – ca din întâmplare singurul de care este strâns legat – spre revoluție și socialism; ce anume îl împinge pe unul către marxism și leninism, iar pe celălalt spre un profesor de ebraică și de cursuri de Talmud, nu putem explica; este misterul existențelor și al indivizilor. Însă dacă acceptăm diagnosticul unei origini comune a alegerilor lor contradictorii, nu ne putem împiedica observația că aceea a viitorului istoric este mai bine adaptată problemei de rezolvat decât alegerea făcută de viitorul deputat comunist în Reichstag. Pentru primul este vorba să-i regăsească elementele și sursele, în vreme ce al doilea vrea să o elimine și începe deci prin a-i nega însăși termenii.

Astfel, sionismul tânărului Gershom Scholem, fiind un sionism de după asimilare, o revenire și nu doar o desprindere sau un viitor, este prin definiție inseparabil de paradoxul central al ansamblului mișcării: acea reacție chimică amestecând naționalul cu religiosul, modernul cu arhaicul. Iudaismul de ghetou

din Europa Orientală nu vede în sionismul care îi coalizează pe tineri împotriva ostilității rabinilor la începutul secolului decât ceea ce aduce nou, laic, modern, socialist, național: o ruptură cu trecutul. Dimpotrivă, pentru că este copilul revoltat al unei experiențe istorice evreiești bazate pe cultul modernității și pe refularea tradiției, Scholem știe dinainte că mișcarea națională evreiască vehiculează, readuce și reînnoiește prin categoriile politice moderne o foarte veche moștenire culturală. Ce au în comun evreii și explică cel mai puțin nesatisfăcător extraordinara lor supraviețuire și ambiția națională de întoarcere la Sion este o antropologie religioasă. A-l înțelege pe Gershom Scholem depinde în totalitate de explorarea istorică a acestei afirmații.

Aceasta a presupus, desigur, examinarea raporturilor istoricului cu matca sa culturală originară, Germania. Despre subiectul cu pricina, Gershom Scholem vorbește îndelung în mai multe texte reunite în *Fidelité et Utopie*: nu există, după părerea lui, o fecundare reciprocă între cultura iudaică și cultura germană. Există o abdicare progresivă a burgheziei evreiești germane asimilate de la propria tradiție, dar nici o recunoaștere germană a tradiției iudaice. Istoriografia modernă a iudaismului, fondată de Leopold Zunz în secolul al XIX-lea, nu obține vreodată o catedră la universitate, iar disciplina, nici o legitimitate academică ori socială. Nici în literatura germană din veacul al XIX-lea nu există echivalentul acestor pagini celebre ale „tinereții noastre" prin care Péguy salută în Bernard Lazare pe descendentul profeților lui Israel, într-un moment în care, din prudență sau din necunoaștere, evreii francezi păstrează tăcerea asupra celui mai îndrăzneț dintre fiii lor. Adresându-se în 1962 unui tânăr scriitor german care îl întreabă despre dialogul iudeo-german, „al cărui nucleu este indestructibil", Scholem neagă faptul că un asemenea dialog ar fi existat vreodată: „Beției fără margini a entuziasmului evreilor nu i-a corespuns niciodată un accent care să aibă un raport oarecare cu un răspuns creator adresat

evreilor, adică un răspuns care le-ar fi fost dat în funcție de ceea ce aveau de oferit ca evrei, și nu de ceea ce au fost nevoiți să abandoneze ca evrei." Pentru Scholem, genocidul nazist nu întrerupe, printr-un soi de accident, un schimb, nici măcar începutul unui schimb. El semnalează, în mod tragic, absența acestuia. El îi încoronează violența asupra spiritelor prin aneantizarea trupurilor.

Întâmplarea vrea totuși ca pentru demonstrația militantă a lui Gershom Scholem să fi existat o excepție: el însuși. Pentru că grefa marii istoriografii germane din secolul al XIX-lea pe studierea tradiției iudaice a produs, la urma urmelor, exact înainte de catastrofă, și prin Scholem, omul unei istorii a iudaismului emancipat de sub tutorii săi abuzivi. Ca reacție împotriva majorității predecesorilor lui și a tendinței lor de a „aplatiza", de a laiciza tradiția iudaică pentru a o face mai acceptabilă pentru burghezia asimilată din veacul al XIX-lea, Scholem și-a consacrat esențialul operei și vieții studiului a ceea ce, în această tradiție, poate să pară cel mai străin de raționalismul modern: mistica iudeo-spaniolă a Cabalei între secolele al XIII-lea și al XVI-lea și mai ales acel extraordinar copil al cabalismului lui Isaac Louria, înțeleptul din Safed în Galileea, care a fost la mijlocul secolului al XVII-lea mișcarea sabbateană: întregul univers iudaic, din Yemen în Maroc, din Polonia în Olanda, înflăcărându-se pentru pseudo-Messia Sabbatai Zevi, care își va încheia viața printr-o convertire fără glorie la Islam. Episod în care erudiția lui Scholem demontează infinita plasticitate a faptului religios, începând de la adaptarea sa la așteptările scenariului mesianic până la ramificațiile sale târzii, care conduc la filozofia Luminilor. În această carte de o mie de pagini, extraordinar de savantă, se găsește un soi de excentricitate intelectuală tipică pentru talentul lui Scholem: tânărul care și-a scandalizat mediul de buni burghezi germani învățând ebraica a devenit istoricul care dezgroapă

în fața *establishment*-ului rabinic din Israel comorile amețitoare ale iudaismului.

Prin urmare, dacă a dorit, consacrându-și viața și subtilitatea eternei recompuneri a reprezentărilor Legii și speranței pe care ea o promite, „să-l epateze pe burghezul" secolului al XX-lea, oricare ar fi chipul acestui „burghez", Scholem a reușit cu prisosință! Într-adevăr, opera sa istorică nu se înscrie cu ușurință în nici o tradiție existentă acum în Europa, iar ce numim „studii evreiești" nu mai poate fi întâlnit astăzi decât în Statele Unite și în Israel. Dar dacă în lipsa competenței nu îmi este la îndemână să fac o prezentare utilă a operei sale (în această privință, nu pot decât să recomand lectura admirabilului *Messianisme juif*[1] apărut în limba franceză acum câțiva ani), probabil putem să analizăm ce anume o leagă atât de strâns de lumea în care trăim.

Spre deosebire de predecesorii săi imediați, Buber sau Rosenzweig (în raport cu care se definește necontenit), Scholem nu studiază mistica iudaică din interior ca un univers în același timp închis și atemporal. Nu este nici teolog, nici măcar credincios în sensul strict al termenului, ci numai și în întregime istoric. Față de iudaism încearcă nu doar un sentiment filial, ci și acel soi de admirație pe care a avut-o istoriografia romantică în fața inepuizabilei bogății de manifestare a fenomenului cultural sau național. În fond, ceea ce îi traversează întreaga operă este întrebarea simplă și misterioasă pe care ne-o punem noi toți, contemporanii genocidului și ai nașterii statului Israel: după secole de nenorocire, culminând cu tragedia absolută, cum se face că iudaismul există încă? Scholem construiește, fir cu fir, trama acestei supraviețuiri, prin formele sale culturale, adică religioase, și prin prefaceri nesfârșite prin care acest popor exilat în toate colțurile Europei a cizelat reprezentarea lui Dumnezeu, a Legii și a lui Messia.

Vechi popor al celei mai vechi culturi, lucrându-și necontenit substanța originară pentru a juca, în orice împrejurare, un rol în istorie: acesta este poporul evreu al lui Scholem, istoria unei credințe mai mult decât dezvoltarea unei societăți. Dar pentru a face din iudaism o cultură religioasă, excluzând în același timp din definiția sa ortodoxia rabinică și criteriile moderne ale apartenenței naționale, unde se situează sionismul și statul Israel? Scholem le cantonează la nivelul profan, adică politic. Nu poate fi suspectat că le subestimează importanța, el care a părăsit Berlinul pentru Ierusalim în 1923: sionismul constituie pentru el intrarea poporului evreu în istoria politică, preluarea, de către un stat evreu, a responsabilităților sale politice. Dar această ordine de realități nu acoperă domeniul spiritual și religios: sionismul nu îndeplinește nici o promisiune și nici o așteptare mesianică. El înnoiește istoria evreilor, dar numai la nivelul istoriei, nu în escatologie.

Dacă Scholem veghează cu atâta gelozie asupra frontierei care desparte religiosul de profan, spiritualul de ceea ce el numește „istoric", se întâmplă în primul rând pentru că este un spirit religios, care are despre continuitatea iudaismului o concepție religioasă. Acest vechi adversar al rabinilor nu vede alt sens în aventura umană decât cel pe care i-l dă, din exterior, revelația. Însă dacă insistă cu atâta forță asupra sensului ascuns al Israelului, care rămâne să fie descoperit, o face pentru că este conștient de pericolele ce amenință poporul evreu o dată devenit „istoric": acela de a fi o națiune ca toate celelalte. Acelea de a mobila istoria cu nedreptățile sale, de a reconstrui Bronx-ul în Palestina, de a face din descendenții hassidimilor și ai cabaliștilor niște mic-burghezi „moderni". La apusul vieții, bătrânul istoric regăsește în însuși statul evreu spectrul unui demon cu care luptase la cincisprezece ani în casa părintească din Berlin: evrei în pericol să fie deposedați de trecutul lor.

Ceea ce poate fi spus și în alt mod, pe care îl împrumut dintr-un articol al lui Léon Wieseltier, consacrat tocmai lui Gershom Scholem „Evreul se reazemă pe strămoșii lui, dar încă se află în căutarea unui fiu."

Israel și stânga franceză: neînțelegerea*

Atât timp cât Israelul nu a fost decât imaginea destinului evreiesc, adică a nenorocirii evreiești, stângii nu i-a venit greu să îl iubească: căci regăsea întrupată în noul stat concepția sa tradițională despre problema evreiască ca revelatoare a injustiției capitaliste, despre evrei ca victime exemplare ale unui sistem și despre particularitatea evreiască ca revers al persecuției. Al Doilea Război Mondial și holocaustul au dus la extrem acest sentiment, al cărui teoretician a fost Sartre: „coagularea" problemei evreiești era ura Europei creștine; bărbații și femeile mergeau să populeze în acei ani noua lor patrie nu puteau fi coloniști întrucât erau niște rătăcitori, niște supraviețuitori ai tragediei lagărelor. Nici măcar această demnitate nu era de ajuns să îi țină departe de nenorocire, de vreme ce pe atunci erau respinși din coastă în coastă de către noii lor persecutori englezi. De altminteri, stânga franceză nu învățase încă să îi deteste pe coloni, despre care adesea îi plăcea să creadă că exportau peste mări propriile ei valori. Se simțea cu mult mai vinovată de nenorocirea evreilor decât de nefericirea arabă sau vietnameză.

Acest universalism democratic, atât de înfloritor și totodată atât de sectar începând din anii postbelici, a fost lovit în plin de războaiele de decolonizare în ceea ce are el în același timp elementar și dificil de gândit, redescoperind forța și legitimitatea faptului național. O nouă stângă a început să se definească în raport cu această luptă, ce contribuia la sfârșitul

* *Le Nouvel Observateur*, 15 mai 1978. (N.a.)

europocentrismului iacobin. Ea a făcut treptat presiuni asupra celor două mari partide tradiționale, ducând o luptă de gherilă intelectuală la periferia Partidului Comunist și spărgând în cele din urmă S.F.I.O.* prin crearea P.S.U.** în 1959.

Or, Israelul nu este doar exclus din această luptă anticolonialistă. El este și un logic țap ispășitor: fapt ilustrat de criza Suezului, când trupele lui Ben Gurion vin în ajutorul paraștiștilor lui Guy Mollet și Eden împotriva Egiptului lui Nasser. Scurtul război din 1956 – care, o dată cu trecerea timpului, continuă să îmi apară drept principala eroare a politicii externe israeliene – inaugurează totuși, cu un soi de miraculoasă reavoință, noua imagine a poporului evreu spre folosința lumii exterioare. Imagine politică care face din el aliatul, complicele vechilor puteri coloniale. Dar și imagine morală, care sparge stereotipul umilirii și care inventează evreul învingător.

Cotitură intelectuală și afectivă care nu este întotdeauna ușor de făcut de către stânga franceză: pentru că aceasta, așa cum am văzut, are nevoie de nenorocire pentru a gândi particularitatea evreilor sau, dacă nu de nenorocire, măcar de amenințarea nenorocirii. Acesta este secretul exploziei de simpatie și chiar de afecțiune care va pleca puțin mai târziu de la opinia publică franceză spre Israel, în ajunul Războiului de Șase Zile: statul evreu este amenințat cu distrugerea și cuvintele lui Choukeiri au reînviat fantoma lui Hitler. Este adevărat însă că, începând cu Suez, imaginea Israelului devine *și* cea a unui popor soldat, puternic și victorios. Or, așa cum în secolul al XIX-lea stângii franceze i-a fost teribil de greu să gândească evreul bogat sau numai „ajuns" fără să cadă în antisemitism ori în simpla negare a problemei, tot așa îi lipsesc instrumentele

* Section Française de l'Internationale Ouvrière, partid născut în anul 1905 în urma unificării mișcărilor socialiștilor francezi. (N.tr.)

** Parti Socialiste Unifié, rezultat al fuziunii între două fracțiuni desprinse din S.F.I.O. în 1958, din cauza pozițiilor diferite față de războiul din Algeria. (N.tr.)

intelectuale pentru a gândi Israelul în afara tragediilor istoriei europene și a propriei sale culpabilități în aceste tragedii.

Din contră, e chiar probabil că instrumentele intelectuale cu care lupta sa a înzestrat-o îi blochează înțelegerea destinului nu evreiesc de această dată, ci israelian. După ce a ignorat realitatea colonială, a făcut din anticolonialism un element dominant al ideologiei sale. După ce a fost obsedată de narcisismul iacobin, a făcut din anti-imperialism conceptul interpretativ central al unei istorii devenite mondiale. Prin această prismă, sionismul apare în contra-curent față de istorie, colonial „în mod obiectiv" într-o epocă de decolonizare generală, imperialist „în mod obiectiv" într-un moment în care lupta împotriva imperialismului este un cuvânt de ordine mondial. Pasagerii de pe „Exodus" redevin coloni, fără voia lor oricât dorim să credem, totuși coloni. Iar evreul cartierelor din Chicago care își varsă obolul anual față de cea de-a doua sa patrie reinventează fără să știe una dintre cele mai vechi imagini ale antisemitismului, atotputernicia finanței internaționale împotriva libertății popoarelor.

Firește, pentru a descuraja acest tip de analiză, sunt tentat să îi caricaturizez trăsăturile. Dar aceasta pentru că nu cred că își trage forța din rigoarea conceptuală. Mi se pare mai degrabă că recompune vechi materii ale culturii politice franceze, dintre care majoritatea sunt, de altminteri, comune dreptei și stângii. Mai întâi un antisemitism latent, niciodată la fel de larg împărtășit ca atunci când se exercită cu privire la evreul care a „reușit", israelianul învingător luând în noua configurație locul ocupat de plutocratul evreu în imaginarul de dreapta sau de stânga în secolul al XIX-lea. Mai apoi, ostilitatea față de Statele Unite, una dintre marile pasiuni ale stângii franceze după sfârșitul războiului și care poate fi deplasată asupra Israelului ca obiect-ștafetă, în avantajul facil al unei Franțe interprete a lumii a treia. În consecință, statul evreu poate să regăsească

funcția jucată în mod tradițional de către evrei în viața noastră politică și să stea mărturie, în felul său, pentru măreția națională. Cred că cea mai bună expresie a acestui amalgam de sentimente și de idei este ceea ce a fost denumit „gaulismul de stânga", exact la confluența dreptei și stângii; dar nu ar fi greu să îi găsim din sedimente și în P.C., P.S.U. și la stânga Partidului Socialist.

Pentru a gândi și înțelege Israelul, stânga nu are la dispoziție decât ceea ce a împins-o, în urmă cu treizeci de ani, să aclame cu căldură nașterea noului stat drept o reparație. Nu a încercat niciodată să elaboreze doctrina acestui sentiment, ca și când el n-ar constitui decât o puternică vinovăție, ireductibilă la rațional. La drept vorbind, nu a avut niciodată prea multe de spus despre cele două elemente care se cer analizate și intersectate pentru o tentativă de interpretare a istoriei Israelului, naționalul și religiosul. În toate versiunile sale, marxismul le ignoră sau mai degrabă le îndepărtează decât să le explice. În ce privește naționalul, reacția aproape imposibil de reprimat a stângii franceze este să construiască din universal, care să-i permită să-l înscrie în marea carte (și în „sensul" bun) al istoriei mondiale. Orice conflict tribal se află astfel ridicat la rangul universalului democratic și orice rebel ciadian devine succesorul republicanilor spanioli. Dar Israelul este exclus tocmai din acest universal, fiind produsul unei mișcări naționale europene târzii, imposibil de înscris în dialectica eliberării coloniale și chiar, dacă ținem cu orice preț la acest cadru de referințe (care precede în mare măsură diagnosticul), în contradicție cu această dialectică.

În ce privește aspectul religios al fenomenului istoric israelian, el contribuie foarte evident la neînțelegerea din partea stângii, de vreme ce tradiția europeană a legat întotdeauna emanciparea națională de laicizarea statului. Dar mai e ceva: adevărul este că, o dată dezbaterea referitoare la Israel debarasată de o

anume metafizică de slabă factură ce o împovărează uneori, (re)crearea statului evreu la mijlocul secolului al XX-lea, în Palestina Bibliei, nu apare ca un eveniment ușor de înțeles printr-o interpretare materialistă a istoriei. I se observă bine datele circumstanțiale, mai întâi holocaustul, dar acestea nu epuizează natura fenomenului, inseparabilă de mesianismul evreu. În acest domeniu, Gershom Scholem este un ghid mai bun decât Marx, dar stânga nu deține în cultura sa nimic care să o pregătească pentru această mare lectură! Atunci când este laică, este marxistă. Când nu este laică, este catolică. În ambele cazuri, nu înțelege istoria evreilor decât prin intermediul unor tradiții intelectuale care o neagă.

Iată de ce, de când Israelul a prins contururile unei țări învingătoare și puternice, stânga nu încetează să oscileze între cutremurul amintirilor sale și ideea că este vorba „despre o țară ca oricare alta". Când statul evreu este amenințat, reapare spectrul exterminării finale. După victorie, hărțile sunt desfășurate din nou și încep discuții politice sterile despre „frontierele juste". Nici una dintre aceste două atitudini nu face să avanseze cu vreun pas înțelegerea problemei: nici cea a identificării vinovate, nici cea a arbitrajului diplomatic „rațional". Prima se va estompa cu timpul, mai puțin din memoria Israelului, și, de altfel, este de neînțeles pentru lumea arabă. A doua presupune un soi de „normalitate" a problemei israelo-arabe care tocmai că scapă normelor politicii internaționale, având origini la nivele de profunzime și de complexitate excepționale.

În realitate, nu există o cale ușoară, conceptuală sau emoțională, care să permită să fie epuizată semnificația unei țări care întruchipează în același timp cea mai veche memorie scrisă a omenirii, miracolul și tragediile Europei moderne, și care s-a născut punând laolaltă religia, națiunea și socialismul. La treizeci de ani după nașterea statului Israel, deocamdată nimic nu este clar din istoria sa decât pentru spiritele simple.

Nu există decât un mod de a aborda situația particulară a istoriei evreiești fără a o evita: înfruntându-i particularismul, singurul care poate pune în lumină ce anume o face universală.

Israel, sionismul și diaspora

Pasionant în istoria sionismului[12] este faptul că aceasta dezvăluie mai bine decât oricare alta improbabilitatea radicală a istoriei europene în veacul al XX-lea. Îmi imaginez pentru o clipă că ar fi fost posibil un sondaj, în primii ani ai secolului, atunci când ideea sionistă începe să prindă contur, cu următoarea întrebare: în viitorii cincizeci de ani, care dintre aceste două evenimente credeți că are mai multe șanse să se producă? Instaurarea socialismului în Germania (sau în Franța sau în Anglia...) sau cea a unui stat evreu în Palestina? Opinia publică și mai ales opinia cultivată ar fi votat în majoritate prima ipoteză. Dedându-se acestui exercițiu de imaginație, și-ar fi construit predicția falsă plecând de la o viziune optimistă a raporturilor între democrație, socialism și națiune în Europa viitorului. Cât despre sionsim, el inventa un alt viitor, situându-se, dimpotrivă, în marginea acestui sistem triunghiular sau răsturnându-l, dacă preferăm, pornind de la situația evreilor în Europa, însă îmbrățișând, pentru a înțelege această situație și a o „rezolva", cele trei elemente cheie ale civilizației politice europene. El propune o ruptură în numele unei identități, o separație tocmai de ceea ce a constituit-o. Prin această contradicție, îi oferă observatorului, pe lângă secretele reușitei sale, cel mai bun teren de analiză a problemelor actuale.

El s-a născut la confluența a două destine și a două imagini ale evreului european, care își conjugă efectele de blestem împotriva a ceea ce se dorește a fi părăsit. Prima este cea a lui Herzl. Pentru că totul începe în Occident, prin Austria: într-o țară

unde comunitatea evreiască a făcut în secolul al XIX-lea progrese strălucite, dar unde și antisemitismul cunoaște o explozie spectaculoasă. Lueger, liderul Partidului Creștin-Social, căruia tânărul Hitler îi soarbe diatribele antisemite, este ales primar al Vienei în 1897. Aceasta pentru că asimilarea evreilor a suscitat, se pare, o reacție de respingere în corpul social. Prin Theodore Herzl, visul sionist se naște la punctul de întretăiere a progreselor democrației cu rezistențele la aceste progrese. Ca multe idei memorabile sau mari evenimente, el presupune o revoluție a speranțelor care se sfarmă de contra-revoluția faptelor.

Punctul de plecare este, așadar, reușita asimilării și eșecul său. Reușită, de vreme ce Herzl aparține unui mediu desprins de tradiția evreiască și complet laicizat; el este un martor perfect al acelei *intelligentsia* integrate în cultura germană începând din epoca Luminilor și a cărei principală convingere este că democrația constituie condiția necesară și suficientă a emancipării. Dar asistă totodată la eșecul acestui crez central, de vreme ce dezvoltarea unui nou antisemitism în interiorul culturii democratice, în Austria, în Germania și în Franța, îi demonstrează caracterul eronat al convingerilor din tinerețe. Evreii „asimilați" sunt astfel primii care înțeleg că democrația nu rezolvă problema evreiască, așa cum toată Europa luminată crezuse începând cu Revoluția franceză. Iar declanșatorul sionismului este un antisemitism „modern", născut din democrație. Este vorba să fie făcută posibilă, prin fondarea unui stat național și a unei societăți evreiești omogene, existența colectivă a unui iudaism modern, pe modelul națiunilor europene și totuși împotriva lor sau cel puțin împotriva ideologiei asimilării individuale a evreilor pe care ele o profesează.

Probabil că iudaismul austro-german era singurul iudaism european care se găsea, în epocă, într-o stare de sensibilitate intelectuală adecvată pentru a da naștere ideii sioniste: suficient de integrat în cultura modernă, spre deosebire de ghetourile

tradiționaliste din Est, pentru a recupera ideea de naționalitate, totuși încă destul de aproape de originile sale, spre deosebire de un iudaism îmburghezit în stil francez, pentru a păstra o legătură dacă nu cu o credință religioasă, măcar cu ideea unei culturi separate. Însă după cum o arată episodul ralierii provizorii a lui Herzl la compromisul vest-african, în locul și în detrimentul Ierusalimului[13], această legătură este mai ușor de definit în sens negativ, drept consecință a respingerii antisemite, decât în sens pozitiv, drept luare în calcul a moștenirii culturale.

Or, contrar celei a lui Herzl, a doua imagine a evreului european, constitutivă *a contrario* a sionismului, nu depinde de necesitatea de a pune capăt antisemitismului și de imposibilitatea asimilării. Ea nu mai este centrată pe exteriorul problemei evreiești, ci pe interiorul său: identitatea culturală, deci națională, a evreilor. Din acest punct de vedere, este mai radical anti-diasporică decât prima, de vreme ce nu recuză exilul, *galouth*, pentru motive care ar ține de antisemitism și de imposibilitatea asimilării, ci din cauze provenite din rațiunea de a fi a iudaismului însuși. Nu pornește de la eșecul asimilării ca de la o stare de fapt. Din contră, aceasta e considerată drept o consecință naturală și inseparabilă de existența evreilor ca indivizi în statele democratice ale Europei; și, prin urmare, destinată să stingă într-o zi antisemitismul din lipsă de combustibil. Singura modalitate de a evita această disoluție democratică a problemei evreiești prin disoluția evreilor înșiși și deci de a păstra viu iudaismul, constă în crearea condițiilor unei existențe naționale evreiești.

Această teză căreia, în ajunul Primului Război Mondial, articolele lui Jacob Klatzkin[14] îi dau expresia cea mai sistematică, atribuie antisemitismului modern al statelor europene un fel de raționalitate. Acesta formează inversul constituirii naționalităților, voința de a respinge ceea ce este străin culturii naționale: în consecință, o nouă dovadă că iudaismul continuă să

existe ca tradiție potențial națională, întrucât națiunile europene o resimt ca atare. Pentru Klatzkin, dușmanul nu este antisemitul, ci liberalul asimilator. Salvarea identității naționale evreiești se desfășoară în numele acelorași valori care îl determină pe antisemit să poarte un cult exclusiv față de propria națiune: pentru că evreii formează un popor aparte, purtător al propriei identități.

Dintre cele două imagini ale evreului diasporic a căror negare conduce la sionsim, una pleacă de la respingerea antisemită consecutivă asimilării și considerată ireductibilă; cealaltă, dimpotrivă, de la diagnosticul că există în pozitiv o naționalitate evreiească, la fel ca și naționalitățile europene constituite în epoca modernă, mai ales în secolul al XIX-lea, și că această naționalitate trebuie salvată de pericolele asimilării. Analizele lor asupra problemei evreiești în Europa în zorii veacului al XX-lea sunt deci contradictorii. Însă ambele încearcă, pe aceste căi opuse, să răspundă la paradoxul central al sionismului, care constă în părăsirea Europei și a culturii sale, dar și în păstrarea lor. Sionismul de tip Herzl consideră antisemitismul contemporan drept o patologie a modernității, o deviație naționalistă a fenomenului național, un produs neașteptat, dar ireductibil, al ideologiei democratice. Sionismul de tip Klatzkin îl consideră, dimpotrivă, drept un fruct natural al naționalităților europene, consecutiv și nu contradictoriu față de existența statelor democratice moderne. Cele două abordări își au probabil rădăcinile într-o percepere diferită a experienței evreiești a epocii: complet emancipată de tradițional și copiată în negativ față de naționalitatea modernă a statelor europene, în primul caz. Mai apropiată de tradiție, în al doilea, și definită pozitiv printr-o specificitate culturală care trebuie salvată pentru că este amenințată. Dar aceste două experiențe, aceste două diagnostice ajung în cele din urmă la o aceeași concluzie: statul evreu, pentru că împărtășesc cel puțin aceeași apreciere

privind „anormalitatea" vieții evreiești în diaspora și necesitatea de a-i pune capăt.

Firește, lucrurile nu sunt așa de simple precum sugerează această opoziție termen cu termen între cele două tipuri de ideologie sionistă; și am putea găsi, de pildă, în sionismul „spiritual" al lui Ahad Haam preocuparea față de o definiție care să nu fie dată nici din exterior, prin constatarea realității antisemite, nici în termeni de pură naționalitate, ci mai degrabă plecând de la moștenirea culturală, în sensul cel mai larg al termenului. Astfel, Ahad Haam, deși împarte cu Klatzkin ideea că situația diasporică este de atunci înainte improprie pentru a determina progresul culturii evreiești, are o evaluare infinit mai pozitivă asupra iudaismului diasporei în ansamblu și consideră esențial ca renașterea evreiască în Palestina să poarte un dialog permanent cu ceea ce devine astfel un iudaism periferic, rămas însă un element indispensabil al istoriei naționale.

Cu toate acestea, unul dintre elementele care consolidează de-a lungul anilor colonizarea evreiască în Palestina, chiar mai puternic decât condamnarea sau analiza antisemitismului modern, rămâne respingerea radicală a situației evreului diasporic. Antisemitismul este viu în memoria tuturor, dar soiul de semi-consimțământ intelectual care îi este acordat dinainte înlătură orice justificare a supraviețuirii diasporei din momentul în care există iudaismul din Palestina. Nu trebuie decât să analizăm ideologia și practica mișcării sioniste la începutul secolului, când prinde contur fața Israelului, pentru a înțelege cum western-ul sionist construiește, la confluența populismului rusesc și a social-democrației marxiste, imagini ale viitorului evreiesc care sunt tot atâtea condamnări fără drept de apel ale trecutului evreiesc. Întoarcerea la Sion reinventează iudaismul pe idei europene, întorcând spatele ghetourilor și diasporei.

De la început, succesul întreprinderii ține de activitatea și voința extraordinare ale câtorva personalități: Weizmann este

Cavour, iar Jabotinski îi reîncarnează în același pe timp pe Mazzini și Garibaldi. Primul, diplomat vizionar, dar tactician, este fidel programului oficial al Căminului național și atent la scena internațională; cel de-al doilea, grăbit, strălucitor, romantic, caută scurtcircuitul istoric spre statul Israel. Între unul și celălalt există aceeași legătură secretă ca și între *Haganah*, armata de autoapărare a colonilor evrei, și Irgun*, care predică și practică atentatul terorist: conflict violent, dar acord fundamental cu privire la ceea ce constituie pentru toți revoluția evreilor.

Același lucru, puțin mai devreme, la nivelul sionismului „muncitoresc", care, amestecat cu tradiția evreiască, este elementul cultural cel mai important și, de altfel, cel mai emoționant, al viitorului stat. Marea *Aliyah* de dinaintea Primului Război Mondial (câteva zeci de mii de lituanieni, polonezi, ucraineni, ruși) este o imigrație de calitate. Ca și aventura americană în veacul al XVII-lea, ea îi adună laolaltă pe energici și pe fideli. Acești noi pionieri ai secolului al XX-lea sunt militanți care au fost adesea nevoiți să învingă ostilitatea rabinilor lor, mărginiți la blestemul secular, și a tovarășilor lor, închiși în dogma internaționalistă a mișcării muncitorești. Ei aduc în Palestina mitul țărănesc din cultura rusă și discuțiile interminabile ale stângii muncitorești europene, pe Tolstoi și pe Marx uniți în fraternitatea reînceputurilor absolute. La această nouă „frontieră" a Europei înfig steagul unei noi Rome agrare și militare. Pe pământul sărac, acești sărmani inventează o civilizație frustă și egalitară. Ieșiți din ghetoul urban, ei fondează anti-ghetoul rural. Evreul a fost lipsit de pământ, dar va fi țăran. A fost cămătar, dar va disprețui banul. Nu a avut arme, dar va fi soldat. A fost umilit, dar va fi învingător. Această opoziție termen cu termen a celor două reprezentări nu are sfârșit. Definindu-se în același timp ca o ruptură radicală cu

* Grupare sionistă clandestină, activă în perioada stăpânirii britanice în Palestina. (N.tr.)

trecutul și ca o reîntoarcere la origini, sionismul unește cele două imagini cardinale, însă disociate, vehiculate de ideea modernă de revoluție, în Anglia veacului al XVII-lea, în America și Franța de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Prin aceasta, condamnă fără drept de apel, într-un fel asemănător dintr-un punct de vedere cu antisemitismul, existența evreilor din exil, rupți totodată de originea și de viitorul lor.

Or, exterminarea nazistă a imprimat aceste trăsături ale revoluției sioniste în tragedie. Le-a dat forța unui cutremur. Motivele pentru care ea constituie, de la începuturile statului, unul dintre fundamentele conștiinței naționale israeliene merg cu mult mai departe de realitatea faptului că i-a împins spre ceea ce nu era încă statul evreu pe supraviețuitorii genocidului. În conștiința istorică evreiască, dar și în opinia publică neevreiască și în lumea politică a statelor, reprezentarea destinului evreilor oferită de sionism, multă vreme marginală, a dobândit de la Hitler încoace un fel de evidență universală. Inseparabil de cele trei condiții ale sale, voința germană de distrugere totală, asentimentul sau pasivitatea Europei ne-evreiești, slaba rezistență a evreilor, genocidul a devenit adevărul diasporei. Iar statul Israel, legea reîntoarcerii, singurele garanții împotriva reapariției lui.

Astfel, genocidul hitlerist se află la fundamentul societății israeliene pentru rațiuni evidente, de vreme ce atâția israelieni i-au supraviețuit, dar și mai mult prin adevărul fundamental că statul s-a născut la întretăierea unei violențe antisemite ireductibile și a conjurării sale premonitorii de către sionism. Toată această Europă evreiască care a populat Israelul începând din anii '20 și '30 nu a făcut decât să întărească mesajul originar al fondatorilor despre imposibilitatea de a fi european *și* evreu, și necesitatea, pentru a trăi ca niște europeni, de a părăsi Europa în căutarea unei națiuni evreiești. Din perspectiva genocidului, consimțirea la diaspora capătă imaginea unui

mandat prealabil acordat crimei; din contră, condamnarea sa este astfel confirmată de explozia tragică a istoriei.

Totul conspiră așadar pentru a face din israelieni un popor ridicat împotriva nenorocirilor trecutului său. Experiența contemporană împarte istoria evreilor în două, nesfârșitul exil reprezentând partea negativă, iar revoluția sionistă, renașterea. Dar „exilul" și „renașterea" traduc o întreagă lume politică definită prin căutarea unui „înainte", presupus a le conferi un sens. Ajungem aici la ceea ce este excepțional, în raport cu istoria europeană, în constituirea națiunii israeliene, – fabricată totuși cu elementele clasice ale repertoriului european –, ideea de revoluție și ideea de naționalitate. Pentru că revoluția poporului evreu, înfăptuită în numele unui ideal laic, vizând, ca și Revoluția franceză, o reinstituire a socialului care să nu aibă un alt fundament decât în ea însăși, este totuși instrumentul regăsirii cu o istorie arhaică și o promisiune religioasă. Pentru că naționalitatea evreiască, reinventată plecând nu de la o prezență colectivă, ci de la un popor foarte împrăștiat, nu își regăsește coeziunea simbolică și tezaurul comun de amintiri decât în cea mai veche dintre cărțile vechi, Vechiul Testament. Astfel încât cele două mari ancore ale pedagogiei și consensului național sunt cele două puncte extreme ale istoriei evreiești, cel mai îndepărtat și cel mai recent, Biblia și sionismul. Restul, adică aproape tot trecutul evreilor, face obiectul unei semi-cenzuri colective, înscrise în natura însăși a sentimentului național. Cu alte cuvinte, figura centrală a Israelului este Ben Gurion, nu Ahad Haam.

Or, mi se pare că aceste trăsături caracteristice ale conștiinței naționale israeliene, explicate în același timp prin istoria sionismului și prin istoria Europei în secolul al XX-lea, contribuie la impasurile în care se află astăzi societatea israeliană, cel puțin pentru partea de care este răspunzătoare. Obsesia europeană răsturnată ce constituie mișcarea sionistă a făcut-o mult

timp oarbă la problema arabă. La celălalt capăt al revoluției evreiești, referința biblică nu îi facilitează soluționarea, o dată ce „problema" anilor '20 a luat dimensiunile inevitabile ale unei chestiuni de viață și de moarte. Ideea de popor ales și de țară a făgăduinței, confruntată cu cea a unei Palestine – pământ sfânt al islamului, în miză două mesianisme, preface din temelii acest colț de pământ sărac care somnola la umbra pașalelor turcești. În ce privește Israelul în general, accentul pus pe originea biblică instalează religia drept co-fondatoare a statului, inseparabilă de puterea publică. Ea face din societate prizonierul unui rabinat conservator, în ciuda voinței negreșit moderne a fondatorilor.

Dar probabil că relația ciudată pe care israelienii o întrețin cu trecutul evreilor poate fi observat cel mai bine în raporturile Israelului cu diaspora. Este adevărat că analiza inversă nu prezintă mai puțin interes. Conștiința evreiască diasporică față de Israel prezintă un amestec de dragoste și dispreț în doze variabile din care conștiința vinovată nu lipsește niciodată, de vreme ce existența însăși a Israelului a transformat condiția generală a evreilor din diaspora prin percepția pe care ne-evreii o au despre ei, iar acești evrei diasporici au rămas totuși diasporici. Dar din cealaltă perspectivă, imaginea Israelului despre ei rămâne cel mai adesea înghețată fie la ghetourile est-europene de la începutul secolului, fie la tragedia nazistă: imaginea în negativ a noului evreu țăran și soldat. În această reelaborare spontană a trecutului există uneori drept contrast până la un anti-intelectualism sesizabil. De altminteri, ca și la începuturile sionismului, această diaspora nefericită și amenințată nu este decât un instrument sau un teren de recrutare: menită să fie asimilată sau atrasă. În așteptarea acestui final obligatoriu, Israelul îl întreține prin imaginea unei diaspora care i se supune în mod natural pentru că este potențialul său stat. El extinde anticipat normalizarea destinului evreilor operată în interiorul

frontierelor sale la ansamblul iudaismului: pentru că i-a modificat imaginea în lumea întreagă, crede că l-a unificat sub toate aspectele și nu mai consideră necesar să-i gândească diversitatea. Spațiul îi oferă astfel aceleași enigme ca și timpul, aceleași impasuri și din aceleași motive: națiunea evreiască, orice ar fi vrut sau gândit sionismul, nu este „ca și celelalte".

Modificarea acestei viziuni ar putea constitui într-adevăr primul pas către o reevaluare generală a sionismului, a cărei necesitate este resimțită de toată lumea în Israel. Ca punct de plecare există un diagnostic foarte simplu: pe lângă extraordinara sa performanță istorică, sionismul nu și-a îndeplinit obiectivul central, de a aduna întregul popor evreu în Palestina. Imigrația este practic epuizată și Israelul nu se mai dezvoltă decât prin rata de natalitate internă. Soldul migrator anual este chiar negativ, ceea ce arată importanța unei emigrații relativ însemnate, dar dificil de evaluat, întrucât cetățenii israelieni care părăsesc țara o fac sub aparența unei plecări temporare. Se pare că această emigrație este frecventă simultan în păturile cele mai sărace ale populației și în cea a „profesioniștilor" (medici, avocați, ingineri): în ambele cazuri, *American dream* rămâne polul de atracție firesc. Fenomenul, absolut „normal" și de altfel explicabil într-o țară unde salariile sunt relativ scăzute, impozitele foarte ridicate și serviciul militar foarte lung provoacă îngrijorare, nu mai puțin firesc pentru o țară fondată pe legea reîntoarcerii: el semnalează conștințelor, dincolo de cifre, limitele ideii sioniste.

De altminteri, acestea și-au exercitat în permanență constrângerile, de vreme ce, încă de la început, la cumpăna secolelor, emigrația „americană" este infinit mai puternică decât *Aliyah* spre Ierusalim; dar fuseseră mascate de triumful spectaculos care a fost crearea statului Israel și de masiva imigrație a nenorocirii, născută din genocidul hitlerist. Astăzi, după mai bine de treizeci de ani de la nașterea Israelului, nici un conducător

sionist nu poate să fondeze în mod serios o politică referitoare la absorbția de către Israel a ansamblului diasporei. Dacă ar fi fost să vină, evreii diasporici s-ar afla deja acolo. Rușii vor continua poate să o facă, de vreme ce viza israeliană este singura care le permite să iasă din țară, dar cu picătura și, de altfel, după cum o arată experiența, fără garanție că instalarea lor va fi ușoară sau definitivă. Dacă excludem o catastrofă imprevizibilă în Statele Unite sau în Europa Occidentală, sionismul nu rezolvă deci problema diasporei. E condamnat să coabiteze cu ea.

Modalitatea cea mai simplă de a regândi sionismul, în funcție de ceea ce a realizat și a devenit, ar fi probabil luarea în considerare a renunțării la soluția universală a problemei evreiești, înscrisă în realitate. Asemenea tuturor marilor mișcări istorice, sionismul nu a înfăptuit tot ce prevăzuseră fondatorii săi, nici nu a ajuns la toate rezultatele dorite. Cu toate acestea, dacă îl comparăm, sub raportul adecvării bilanțului la proiect, cu alte mari idei care au mobilizat oamenii în veacul al XX-lea, nu a avut o soartă rea: un motiv în plus pentru a-i limita sensul și obiectivele în funcție de misiunile istorice impuse de circumstanțe, păstrând fidelitatea față de spiritul fondatorilor. Paradoxal, acest efort trece atât prin secularizarea statului, cât și prin restituirea către poporul evreu a întregului său trecut. Prin eliberarea sentimentului național din scurtcircuitul istoric care merge de la Biblie până la fondarea Israelului, se va elimina tentația unui mesianism deformat. Raporturile Israelului cu diaspora constituie un test din acest punct de vedere.

Note

Istoria astăzi

1. Raymond Aron, *Trois Essais sur l'age industriel*, Plon.

2. Cf. un articol al lui R. Aron despre „Critica rațiunii dialectice", *Figaro littéraire*, 29 octombrie 1964.

3. Cf. *Esprit* din noiembrie 1963.

4. Cf.E. Leach, „Genesis as Myth", *Discovery*, mai 1962; „The Legitimacy of Solomon", *Archives européenes de sociologie*, 1966; „C. Lévi-Strauss, Anthropologist and Philosopher", *New Left Review*, 1966.

5. *Histoire quantitative de l'économie française*, sub direcția lui J. Marczewski, Paris, I.S.E.A., 1961–1968. Cf. mai ales vol. I, *Histoire quantitative, buts et méthodes*, de J. Marczewski.

6. Termenul îi aparține lui Pierre Vilar.

7. P. Chaunu a apărat și utilizat această terminologie în numeroase lucrări. Ne vom raporta în principal la: „Histoire quantitative ou histoire sérielle", *Cahiers Vilfredo Pareto*, Geneva, 1968, și „L'histoire sérielle: bilan et perspectives", articol apărut simultan în *Revue historique*, aprilie–iunie 1970 și în *Revue roumaine d'histoire*, nr. 3, 1970.

8. Cf: mai ales: P. Deane și W.A. Cole, *British Economic Growth, 1688–1959. Trends and Structure*, Cambridge, 1962; D. Landes, *Prometheus Unbound*, Cambridge University Press, 1969, trad. Gallimard, 1975; F. Crouzet, „Angleterre et France au XVIIIe siècle", *in Annales E.S.C.*, 1966, nr. 2.

9. M. Couturier, „Vers une nouvelle méthode mécanographique", *Annales E.S.C.*, 1966, nr. 4.

10. E. Le Roy Ladurie, „Révolution française et contraception, dossiers languedociens", *in Annales de démographie historique*, 1966 și „Révolution française et funestes secrets", *Ann. hist. Rév. fr.*, octombrie-decembrie 1965. Vezi și A. Chamoux și C. Dauphin, „La contraception avant la Révolution française: l'exemple de Châtillon-sur-Seine", *in Annales E.S.C.*, 1969, nr. 3.

11. Dimensiunea bibliografiei descurajează orice tentativă, fie și sumară.

12. E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, S.E.V.P.E.N., 1966. Reiau aici, rezumând-o, analiza pe care am făcut-o într-un articol din *Social Science Information* din 1968: „Sur quelques problèmes posés par le développement de l'histoire quantitative".

13. F. Crouzet, art.cit.

14. P. Vilar, *La Catalogne dans l'Espagne moderne*, S.E.V.P.E.N., 1962. Cf. în special vol. II.

15. P. Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, S.E.V.P.E.N., 1960.

16. R. Baehrel, *Une croissance: la basse Provence rurale, fin du XVIe siècle à 1789*, Paris, 1961.

17. D. Richet, „Croissances et blocages en France du XVe au XVIIIe siècle", *Annales E.S.C.*, 1968, nr. 4.

18. Cf. în special: M. Fleury, „Les progrès de l'instruction élémentaire de Louis XIV à Napoléon III", *in Population*, 1957; L. Stone, „Literacy and Education in England 1640–1900", *Past and Present*, februarie 1968; C. Cipolla, *Literacy and Development in the West*, Penguin Books, 1969.

19. G. și M. Vovelle au arătat recent în mod strălucit cum să fie utilizate seriile iconografice pentru studierea sentimentului religios. Cf. a lor „Vision de la mort et de l'au-del à en Provence", *Cahier des Annales*, 1970.

20. Norbert Elias, *La Civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy.

21. Cf. în special: Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, Columbia Univ. Press, 1970; Huppert, *The Idea of Perfect History*, Univ. of Illinois Press, 1970, trad. *L'Idée de l'histoire parfaite*, Flammarion, 1973.

Istoria în cultura clasică

1. Cea mai bună expunere a problemei îi aparține lui A. Momigliano: „Ancient History and the Antiquarian", *in Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Londra, vol. 13, 1950, pp. 285–315.

2. B. Neveu, *Un Historien à l'école de Port-Royal. Sébastien Le Nain de Tillemont 1637–1698*, Haga, 1966, pp. 182–185.

3. Extrag aceste exemple dintr-un articol din nefericire inedit al d-lui Louis Trénard, „L'enseignement de l'histoire en France de 1770 à 1885", care este textul unei conferințe pronunțate în iunie 1968 sub egida Federației belgiene a profesorilor de istorie.

4. Împrumut aceste informații despre colegiul de la Juilly dintr-o teză foarte recentă (1978), încă inedită, a d-lui Etienne Broglin: *De l'Académie royale à l'institution, le Collège de Juilly, 1745–1828.*

5. Putem găsi principalele discursuri consacrate de către autorii adunărilor revoluționare problemelor educației naționale în : C. Hippeau, *L'instruction publique en France pendant la Révolution*, 1881. Pentru o informație mai amplă, a se vedea: J. Guillaume, *Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique de la Convention nationale*, 6 vol., Imp. Nat.

6. Exemplul a fost dat în acest domeniu prin lucrarea lui L. Febvre și H.-J- Martin, *Le Livre* (col. *Evolution de l'Humanité*).

7. R. Estivals, *La Statistique bibliographique de la France sous la monarchie au XVIIIe siècle* (teză dactilografiată), *Le Dépôt légal*, Paris.

8. Găsim, pe versoul ultimei foi a Ms. Fr. 22 001, la B.N., tarifele următoare: Privilegiu general: 101 livre, 2 sous. Permis simplu pentru șase ani: 61 livre, 18 sous. Permis simplu pentru trei ani: 30 livre.

9. Diderot, *Lettre sur le commerce de la librairie.* O reeditare recentă a acestui text a fost făcută de dl. J. Proust, sub titlul: *Lettre sur la liberté de la presse*, Editions sociales, 1963.

10. Malesherbes, *Mémoires sur la liberté de la presse*, 1788.

11. Diderot, *op. cit.*

12. Registrele de solicitări de permise de tipărire care folosesc drept bază pentru acest studiu sunt următoarele:

Privilegii și permise ale Sigiliului

Ms. Fr. 21 995 1723–1728
Ms. Fr. 21 996 1728–1738
Ms. Fr. 21 997 1738–1750
Ms. Fr. 21 998 1750–1760
Ms. Fr. 21 999 1760–1763
Ms. Fr. 21 000 1763–1768
Ms. Fr. 21 001 1768–1774
Ms. Fr. 21 002 1774–1784
Ms. Fr. 21 978 1784–1789

Permise tacite

Ms. Fr. 21 990 1718–1746
Ms. Fr. 21 994 1750–1760
Ms. Fr. 21 992 1760–1763
Ms. Fr. 21 991 1763–1766
Ms. Fr. 21 993 1766–1772
Ms. Fr. 21 983 1772–1782 (apariția titlului: permise tacite)
Ms. Fr. 21 986 1782–1788
Ms. Fr. 22 003 1788–1789 (acest ultim registru de solicitări de permise tacite este clasat în mod greșit în inventarul de la B.N. printre cererile de privilegii)

13. Numărarea mai multor cărți cuprinse în aceeași solicitare de privilegiu nu pune, în general, probleme. Stampele și gravurile, adesea foarte numeroase pentru o singură cerere, nu au fost contabilizate. Din contră, episcopiile regatului solicită frecvent un singur privilegiu pentru o întreagă serie de manuale de liturghie sau de devoțiune rapid enumerate: breviare, cărți de rugăciuni diurne, cărți de rugăciuni pentru laici, antifonare, calendare liturgice etc. Este singurul caz în care distincția între permis și carte nu poate fi făcută și am fost nevoiți să contabilizăm arbitrar „practicile" diocezelor ca o singură carte – ceea ce le reduce artificial numărul.

14. Malesherbes nu scrie oare în următorul volum din *Mémoires*: permisele tacite „s-au înmulțit până pe punctul de a deveni astăzi la fel de comune ca și permisele publice"?

15. Malesherbes afirmă acest lucru în *Mémoires* din 1788. O scrisoare a librarilor parizieni Huart și Moreau către Montesquieu, din 8 ianuarie 1749, se face efectiv ecoul zvonului potrivit căruia *L'Esprit des lois* ar fi obținut un permis tacit. Faptul nu poate fi verificat în registrele noastre, care lipsesc de la sfârșitul anului 1746 până la finele anului 1750.

16. După 1778, „cărțile intrate prin camera sindicală" nu mai apar în registrele de cereri, ci doar în cele de foi de permise tacite.

17. Madeleine Ventre, *L'Imprimerie et la Librairie en Languedoc au dernier siècle de l'Ancien Régime*, Paris.

18. Scrisoarea lui Huart către Montesquieu, martie 1749.

19. Ele se găsesc în principal la manuscrisele B.N. și la biblioteca Arsenalului.

20. Cărțile interzise scapă statisticii, dar registrele Librăriei păstrează negreșit urma celor mai marcante: *Emile* sau *Le Contract social*, de exemplu, stârnesc un întreg val de comentarii, din care putem înțelege ecoul lor social.

21. Ea a fost stabilită în colaborare cu dl. Daniel Roche.

22. Clasificarea în cinci categorii principale este atestată de practica cataloagelor de bibliotecă. Cf. de ex.: *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu* (publicat de Louis Desgraves, Droz, 1954). *Catalogue des bibliothèques des parlementaires parisiens* (Bluche, *Les Magistrats du Parlement de Paris*, p. 291). Durcy de Noinville, *Dissertation sur les bibliothèques*, Paris, 1758, B.N. Q. 3507. J.-M. Cels-Martin, *Coup d'oeil éclairé d'une bibliothèque*, Paris, 1773, B.N. Q. 5346.

23. Cf. cataloage de bibliotecă, de ex.: *Catalogue des livres de feu Monsieur le Maréchal de Lautrec*, Paris, 1762 (B.N. Q. 8138). Cf. referințele de la nota 1. Cf. Cels-Martin, *op. cit.* Am clasat aici *Istoriile* Vechiului și Noului Testament, *Viața* lui Iisus Hristos etc., pentru că este vorba tot despre istorie sfântă ori sacră, complet distinctă de istoria ecleziastică.

24. Cf. referințele de la nota 2.

25. Decupajul scrierilor de teologie în catolice și necatolice (ortodoxe și heterodoxe) este practicat în bibliotecile publice. Cf. „Catal. général de la Bibliothèque du Roi", editat în 1739–1742 *in Introduction au catal. général auteurs* (1897). Această secțiune îi cuprinde evident pe teologii predicatori, pe polemiști, catehiști, ascetici și mistici. Cf. Cels-Martin.

26. Categoria „liturghie" este reprezentată în lucrările deja menționate în care ea grupează lucrările de devoțiune și de catehism.

27. Cf. nota 1.

28. Cf. Cels-Martin, *op. cit.* și *Catal. de la bibliothèque de Montesquieu, Catal. de la bibliothèque Malesherbes*, 1797 (B.N. 8 , INV. Q. 9128), *Catal. Lautrec.*

29. Cf. dl. Camus, *Lettres sur la profession d'avocat* (cu un catalog rezonabil de cărți foarte util de dobândit și de cunoscut). Cf. și *Catal. Malesherbes*, II. Cf. Cels-Martin.

30. Biografiile și memoriile de oameni iluștri, istoria literară, istoria teatrului, heraldica, arheologia etc. au fost clasate la

„Științe auxiliare ale istoriei" (3 B 3). Cf. Cels-Martin și Malesherbes.

31. Cf. *Catal. de la Bibliothèque du Roi* (1688): istorie ecleziastică. Cf. Cels-Martin, *Histoire sacrée*. Cf. *Catal. Lautrec*. În toate aceste lucrări și în toate cataloagele, lucrările de geografie sunt grupate la un loc cu cele de istorie.

32. Cf. nota 6: la anumiți autori, această categorie se identifică cu filozofia, în virtutea tradiției: *Philosophia comprehendit artes et scientas*. Ex.: Formey, *Conseils pour former une bibliothèque peu nombreuse mais choisie*. Dimpotrivă, în catalogul cărților d-lui Augry, avocat la Vendôme (B.N. Q. 3026), toată categoria este grupată sub titlul „matematici". Lucrările de pedagogie au fost clasate la „morală". Cele de teodicee, ontologie, antropologie, magie și cabalistică au fost clasate la „metafizică". Știința navigației este clasată, după Cels-Martin, la „astronomie"; alchimia la „chimie".

33. Cf. Cels-Martin. Cf. *Catal. Lautrec, Catal. Malesherbes*.

34. Distincția între științe fizice, matematice și naturale se regăsește în Cels-Martin, *Catal. Lautrec, Catal. Malesherbes*. Cf. și *Encyclopédie*, vol. I, „Système figuré des connaissances humaines".

35. Grupează lucrările privind administrația, politica, comerțul și finanțele. Cf. *Catal. de la Bibliothèque Malesherbes, Encyclopédie méthodique* (1784), art. Economie politică, cf. Cels-Martin.

36. Cf. *Catal. de la Bibliothèque du Roi, Catal. Malesherbes*, Cels-Martin, Formey, *Conseils...*, Maïeul de Chaudon, *Bibliothèque d'un homme de goût*, Paris, 1772–1777 (B.N. 5340–41 și Q. 5542–45), *Almanach de la Librairie*, 1781.

37. Muzica, pictura, sculptura, desen, gravură, dans, arhitectură, artă militară, artă de a scrie, decorațiune... Cf. Cels-Martin.

38. Cf. Cels-Martin, *Encyclopédie*, vol. I, *Système figuré...*, *Catal. Malesherbes*. Lemn, mătase, pietre prețioase, fier, cupru, orologii, lână, pirotehnică, foc etc.

39. Cf. nota 22. Jocurile de exerciții și de divertisment.

40. Litere. Cf. nota 6. Eseurile, critica, retorica etc. au fost clasate la „gramatică și filologie" (5 B), după Cels-Martin.

41. Cf. nota 6.

42. Formey, *Conseils...*, Maïeul de Chaudon, *Bibliothèque d'un homme de goût.*

43. Cf. Formey, *Conseils...*, Maïeul de Chaudon, *Bibliothèque...*, Cels-Martin, *op. cit.*, și *Catal. de la Bibliothèque du Roi, Catal. de la Bibliothèque Malesherbes, Catal. Lautrec.*

44. Ajutorul colegilor și prietenilor mei Jean-Louis Flandrin și Daniel Roche mi-a fost foarte prețios pentru identificarea unui mare număr dintre aceste cărți.

45. În care „uzanțele" diocezelor nu intervin decât ca o unitate: alegere arbitrară, însă inevitabilă.

46. Acest fenomen este cel care explică în principal scăderea relativă a cărților de „poezie" în 1784–1788.

47. Daniel Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française.*

48. Această creștere este cu atât mai puternică cu cât cele trei sondaje, pentru a rămâne coerente și comparabile, nu au luat în calcul „cărțile intrate prin cameră", care nu apăreau decât între '67 și '78. Or, aceste cărți gata tipărite, venite din provincie și din străinătate, sunt de genuri mai variate decât manuscrisele care au ales deliberat circuitul permiselor tacite.

49. Am clasificat drept „medicină", la permisele tacite, și după criteriile vremii, lunga polemică a anilor '80 în jurul tezelor lui Mesmer asupra magnetismului animal. În general, grila bibliografică împrăștie în rubrici diferite (metafizică, chimie, medicină) unitatea unei gândiri ocultiste a cărei importanță la sfârșitului secolului o cunoaștem.

50. Am exclus din acest procent micile romane populare din Biblioteca albastră și ale altor librari specializați.

51. Daniel Mornet, *La Nouvelle Héloïse*, vol. I, Paris, 1923.

52. „Biblioteca universală a romanelor" este un bun instrument de identificare.

53. Registrele manuscrise ale Librăriei pot permite înnoirea analizei anumitor probleme de istorie literară: de pildă, aceea pusă de dl. Georges May, într-o lucrare de altfel remarcabilă, despre interzicerea romanelor de către cancelarul d'Aguesseau, în 1738. Reluând o bibliografie stabilită de Jones, pentru prima jumătate a secolului (*A List of French Prose Fiction*, New York, 1939), dl. May își sprijină argumentația pe raritatea romanelor noi publicate la Paris în cursul anului 1738: numai șase. Dintre acestea șase, de altfel, unul, *L'Essai sur la nécessité et les moyens de plaire*, de Paradis de Moncrif, este esențial o lucrare de morală, urmată, este adevărat, de o poveste. Dar consultarea registrelor de cereri de tipărire arată că, începând de la 20 februarie 1737 – dată indicată de dl. May ca fiind debutul interdicției – până la sfârșitul lui 1738, romanele noi autorizate sunt sensibil mai numeroase. În aceeași perioadă, este adevărat că cenzorii resping – editări și reeditări – vreo douăzeci dintre acestea.

54. Boulainvilliers, *Histoire de l'Ancien Gouvernement de la France*, Haga–Amsterdam, pe cheltuiala companiei, 1727.

55. Mably, *De la manière d'écrire l'histoire*, Paris, A. Jombert Jeune, 1783.

56. Boulainvilliers, *Histoire de l'Ancien Gouvernement de la France*, *op. cit.*

57. Mably, *De l'étude de l'histoire, à Monseigneur le Prince de Parme*, Maastricht, Cavelier, 1778. Mably adaugă, îndemnându-și elevul să-și aleagă un model: „Însă vă avertizez să nu fie un prinț. Nu știu ce glorie falsă și ambițioasă întunecă întotdeauna viața celor mai mari regi. Alegeți drept model un simplu cetățean al Greciei sau Romei."

58. Mably, *idem*: „Remarcați cu grijă, aceleași legi, aceleași moravuri, aceleași virtuți, aceleași vicii au produs mereu aceleași efecte. Soarta statelor depinde deci de principii fixe,

imuabile și sigure. Descoperiți principiile, Monseniore, și politica nu va mai avea secrete pentru Voi..."

59. Boulainvilliers, *Histoire de l'Ancien Gouvernement de la France, op. cit.*

60. Mably, *De la Législation ou Principes des Lois, în Oeuvres complètes,* Londra, 1789. Boulainvilliers, la rândul său, vede în istorie mai multe exemple de evitat și de detestat decât de imitat: vezi *Lettre à Mademoiselle Cousinot sur l'Histoire et sa méthode*, ms. Bibl. din Angoulême, 23.

61. Pe această temă, Mably pare adesea că îl copiază pe Boulainvilliers: „Aceasta ne poate convinge tot mai mult de principiul sigur că între toate națiunile lumii, a noastră se distinge prin caracterul de ușurătate și de lipsă de atenție, așa încât de la un secol la altul, francezii au uitat mereu ce făcuseră părinții lor." Iar Mably: „Franța este națiunea cea mai nesocotită și mai ușor de înșelat, pentru este cea mai puțin atentă să consulte trecutul."

62. Cea mai bună expunere a acestor teze se găsește în cartea lui Elie Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIIIe siècle*, Paris, P.U.F., 1927.

63. Mably, *Observation sur les Grecs*, Geneva, prin Compania Librarilor, 1749. „Se știe astăzi ce anume trebuie gândit despre aceste paturi de verdeață, despre aceste coroane de flori, aceste concerte, aceste dulci răgazuri... etc."

64. Boulainvilliers, *Mémoires sur la noblesse de France,* ms. Bibl. din Angoulême, nr. 23. Boulainvilliers are un cuvânt de compătimire pentru oamenii liberi pe care, deodată, cucerirea îi transformă în sclavi. Aceasta pentru a adăuga imediat că „apărându-se prost, au suportat tocmai legea învingătorului".

65. Boulainvilliers, *Histoire de l'Ancien Gouvernement de la France, op. cit.* : „Ca și cum o posesiune necontestată de 700 de ani ar părea un titlu atât de mediocru! Această slăbiciune este cu atât mai periculoasă cu cât a dat naștere sistemului fals

și ridicol al celor care spun că Hugues Capet lasă noilor săi supuși proprietatea pământurilor, a fiefurilor și a bunurilor funciare pentru a-i răsplăti pentru că i-au oferit coroana regală. Sistem de unde s-a tras cea mai îngrozitoare consecință, faptul că toate bunurile aparțin regelui, că el nu le poate lăsa supușilor săi decât o anume parte din acestea, la bunul lui plac."

66. În „Dissertation abrégée sur les premiers Français et leur origine" (Amsterdam, 1732), care încheie *Essais sur la noblesse de France*, Boulainvilliers merge până la a-i asigura pe înnobilații despotismului: „În ce-i privește pe noii nobili și înnobilați, nu au deloc a se teme de lucrarea noastră. Vederile noastre sunt generale, simple și nevinovate. Ele nu cad niciodată anume într-un examen anume. Ei pot, prin urmare, să se bucure în liniște de metamorfoza lor."

67. *De la Législation ou Principes des Lois, op. cit.*

68. Boulainvilliers, *Mémoires pour la construction d'un nobiliaire général*, mss. Șc. Sup. de război, nr. 25–26: „Nobilimea veche nu are nici un mijloc de a-și asigura Starea; o parte și-a pierdut titlurile și cartele prin războaie străine sau intestine și, cu excepția familiilor ale căror nume rămân în istorie, celorlalți nu le mai rămân decât acte particulare, supuse dispariției printr-o infinitate de accidente." Scopul urmărit este în rest expus cu claritate: trebuie ca „vechea nobilime să poată să se distingă de cea nouă, cea care a fost instituită prin scrisori particulare sau care este consecutivă deținerii anumitor funcții...".

69. Boulainvilliers, *Histoire de l'Ancien Gouvernement de la France, op. cit.*

70. Boulainvilliers, *Abrégé de l'Histoire de France*, Haga, Gesse și Néaulme, 1733. Literele, care lâncezesc de multă vreme și care erau ascunse de prostul gust al veacurilor precedente, au reapărut în acesta cu toată strălucirea lor..."

71. Mably, *Observations sur l'Histoire de France,* Geneva, prin Compania Librăriilor, 1765.

72. Mably, *De la Législation ou Principes des Lois*, *op. cit.*

73. Mably, *De l'étude de l'Histoire*, *op. cit.*: exemplul câtorva cantoane elvețiene ilustrează pentru Mably acest aranjament inteligent.

74. Mably, *Entretiens de Phocion*, Amsterdam, 1763.

75. Aceasta este soluția preconizată în *Les Lois*, *op.cit.*: „Fie ca nobilimea să aibă un patrimoniu pe care să nu-l poată mări, ca sub nici un pretext să nu-i fie permis să posede pământuri ori moșteniri care sunt menite unui alt ordin de cetățeni..."

76. E. Benveniste, „Civilisation, contribution à l'histoire du mot", *in Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 1954.

77. *Politique des Romains dans la religion*, 1716.

78. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734.

79. *The Decline and Fall*, cap. III.

80. *Esprit des Lois*, cartea XVIII, cap. II.

81. *History of Civil Society*, ed. 1767, p. 124, 185.

82. *Recherches philosophiques sur les Américains*, 1768, vol. I, p. 218.

83. *L'Esprit des usages et des coutumes.* Toată această dezvoltare datorează mult unei lucrări a d-nei Edna Lemay consacrate acestei cărți, sub titlul: „Naissance de l'anthropologie sociale en France au XVIIIe siècle: Jean Nicolas Démeunier et l'esprit des usages et des coutumes".

84. *Histoire de l'Amérique.*

85. *Histoire des Indes.* Citat în dl. Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, Flammarion, 1971.

America și ideea democratică

1. 1768–1769 (2 vol.).

2. Vol. II, p. 176.

3. J.-P. Brissot, *Examen critique des voyages dans l'Amérique septentrionale de M. le marquis de Chastellux*, Paris, 1786.

4. Pp. 105–106.

5. Mazzei, *Recherches historiques et politiques sur les Etats-Unis de l'Amérique septentrionale...*, Paris, 1788, 4 vol.

6. Crèvecœur, *Lettres d'un cultivateur américain*, Paris, 1784.

7. A doua scrisoare.

8. *Idem.*

9. Este în curs, grației inteligentei analize a discursurilor parlamentare ale Revoluției franceze, pe care doamna E. Lemay, profesor-asistent la E.H.E.S.S., este pe cale să o încheie.

10. *L'Ancien Régime et la Révolution*, vol. II, cap. VII, pp. 131–132.

11. Retipărită în *Monitor*, vol. I, p. 142.

12. Scrisoare citată de către G. Chinard, *Volney et l'Amérique d'après des documents inédits*, Baltimore-Paris, 1923, pp. 63–66.

13. Volney, *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*, Paris, 1883, prefață. Citatele care urmează sunt extrase și ele din prefața lucrării.

14. Lucrarea fundamentală despre călătoria lui Tocqueville în Statele Unite rămâne cea a lui G.W. Pierson: *Tocqueville and Beaumont in America*, Oxford University Press, 1938.

15. Gustave de Beaumont și Alexis de Tocqueville, *Note sur le système pénitentiaire et sur la mission confiée par Monsieur le Ministre de l'Intérieur à MM. ...*, Paris, 1831. Există o a doua ediție, publicată în 1836, în două volume precedate de o lungă introducere: „Système pénitentiaire aux Etats-Unis et de son application en France, suivi d'un appendice sur les colonies pénales et de notes statistiques."

16. Corespondența dintre Alexis de Tocqueville și Gustave de Beaumont (*Œuvres complètes*, vol. VIII), vol. I, pp. 105–106.

17. René Rémond, *Les Etats-Unis devant l'opinion française*, două volume, A. Colin. Cf. vol. II, cap. VII în special.

18. André Jardin, „L'Amérique et les Américains vus par Tocqueville", *in H-Histoire*, nr. 4, martie 1980, Hachette, pp. 227–240.

19. Cf. în special scrisoarea lui Tocqueville către Gustave de Beaumont din 5 octombrie 1828 (*Corr.*, vol. I, pp. 47–71).

20. Corespondența dintre Alexis de Tocqueville și Louis de Kergorlay (*Œuvres complètes*, XIII), vol. I, pp. 373–375.

21. De fapt, formula este citată de Sainte-Beuve ca aparținând „cuiva foarte înțelept și foarte respectabil" și este urmată de un comentariu propriu: „ceea ce înseamnă că a gândit uneori superficial". Cf. *Causeries du lundi*, ed. a 3-a, vol. XV.

22. *Histoire philosophique du règne de Louis XV*, de H. de Tocqueville, 2 vol., Paris, 1847.

23. Vol. II, p. 405.

24. Corespondența dintre Alexis de Tocqueville și Louis de Kergorlay, vol. I, p. 214.

25. Tocqueville, *Œuvres complètes*, V, *Voyages en Sicile et aux Etats-Unis*, scrisoarea citată, p. 26.

26. *Democrația*, vol. I, p. 323.

27. *Id.*, vol. I, p. 418.

28. *Id.*, vol. II, p. 316.

29. *Id.*, vol. I, p. 423.

30. *Id.*, vol. I, p. 424.

31. *Id.*

32. Cf. mai ales S. Drescher, *Dilemmas of Democracy. Tocqueville and Modernization*, University of Pittsburgh Press, 1968.

33. *Œuvres complètes*, V, *Voyages en Sicile et aux Etats-Unis.*

34. Cf. G.W. Pierson, *op. cit.*

35. Michel Chevalier, *Lettres sur l'Amérique du Nord*, 2 vol., 1836.

36. *Democrația*, vol. I, p.107.

37. *Œuvres complètes*, vol. V, p. 205.

38 *d.*, p. 342–387, în special povestirea „celor cincisprezece zile în deșert", expediția lui Tocqueville și Beaumont la punctul extrem al „frontierei", în aproapiere de lacul Michigan.

39. *Id.*, p. 346.

40. *Id.*, p. 347.

41. Michel Chevalier, *op.cit.*, vol. I, cap. X, p. 149 mai ales.

42. *Œuvres complètes*, vol. V, pp. 155–156.

43. *Id.*, p. 81.

44. *Id.*, pp. 258–259.

45. *Id.*, p. vol. I, p. 331.

46. *Id.*, p. vol. I, p. 7.

47. Este adevărat, cu excepția căsătoriei sale, considerată de familie drept o mezalianță.

48. *Democrația*, vol. II, p. 331.

49. *Id.*, vol. II, p. 346.

50. *Id.*, vol. II, pp. 213–218.

51. *Id.*, vol. II, p. 221.

52. *Id.*, vol. II, p. 225.

53. *Id.*, vol. II, p. 174.

54. *Id.*, vol. II, p. 300.

55. *Id.*, vol. II, cap. XXI (partea a treia).

56. Punând problema egalității sub forma principală a pasiunilor vehiculate de ideologia egalitară și a frustrărilor relative pe care le provoacă, Tocqueville se dovedește și aici un autor incredibil de modern. Sociologia contemporană a multiplicat studiile pe această temă, mai ales în jurul conceptului de „grup de referință". Putem găsi un bilanț bun al acestor studii în Philippe Bénéton, „Les frustrations de l'égalité, contribution aux recherches sur la relativité des aspirations et la perceptions des inégalités", *Archives européenes de sociologie*, vol. XIX, nr. 1, 1978.

57. *Democrația*, vol. II, cap. V (partea a doua).

58. Acest aspect al geniului lui Tocqueville îl respingea Sainte-Beuve care, în articolul din *Causeries du lundi*, citat mai sus, critică caracterul abstract și sistematic al volumului al doilea al *Democrației*. În general, Sainte- Beuve nu înțelege, de altfel, gândirea lui Tocqueville, căreia îi reproșează însăși natura sa.

59. *Democrația*, vol. II, pp. 74–75.

60 Comparație care face obiectul unei analize infinit mai sistematice decât a mea într-un articol al lui Raymond Aron, „Definiția liberală a libertății, Alexis de Tocqueville și Karl Marx", *Archives européenes de sociologie*, vol. V, 1964.

Pe marginea istoriei evreiești contemporane

1. *Les Juifs de France de 1789 à 1860 - De l'émancipation à l'égalité*, de Patrick Girard, Calmann-Lévy (col. *Diaspora*), 296 pagini.

2. *Les Juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus*, de Michael R. Marrus, Calmann-Lévy (col. *Diaspora*), 316 pagini.

3. *Les Juifs de Paris de 1933 à 1939*, de David H. Weinberg, Calmann-Lévy (col. Diaspora), 288 pagini.

4. A se vedea asupra acestui punct prefața lui Pierre Vidal-Naquet anexată cărții d-lui Marrus.

5. Hannah Arendt, „Privileged Jews", *in Jewish Social Studies*, ianuarie 1946.

6. Annie Kriegel, „Révolution française et judaïsme, *in L'Arche*, martie 1975.

7. Michael R. Marrus și Robert O. Paxton, *Vichy et les Juifs*, Calmann-Lévy (col. Diaspora).

8. *Juifs et Français*, de André Harris și Alain de Sédouy, Grasset, 348 de pagini.

9. *Pour en finir avec l'antisémitisme*, de Alfred Fabre-Luce,

Julliard, 172 de pagini.

10. *Fidélité et Utopie*, eseuri asupra iudaismului contemporan de Gershom Scholem, Calmann-Lévy (col. Diaspora), 288 pagini.

11. *Le Messianisme juif*, eseuri asupra spiritualității iudaismului, de Gershom Scholem, Calmann-Lévy (col. Diaspora), 512 pagini.

12. Materialele care au servit drept bază pentru acest studiu au fost extrase în principal din două cărți: Joseph Heller, *The Zionist Idea*, Schocken Books, New York, 1949; Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea – A Historical Analysis and Reader*, Doubleday, New York, 1959.

13. Această eventuală înlocuire a Palestinei cu Uganda drept țară de primire a evreilor este respinsă de cel de-al VI-lea Congres sionist de la Basel, în 1903, cu un an înaintea morții lui Herzl.

14. Jacob Klatzkin (1882–1948): evreu rus, fiu de rabin, crescut în tradiția religioasă, apoi sionistă începând din adolescență. Urmează o dublă carieră de militant sionist (editează ziarul organizației sioniste mondiale, *Die Welt*, înainte de Primul Război Mondial) și de intelectual: scriind atât în germană, cât și în ebraică, publică după Primul Război Mondial, la Berlin, *Encyclopedia judaïca*. Emigrează în Elveția în 1933, în S.U.A. în 1941, și revine în Elveția după război.

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuprins

CUVÂNT ÎNAINTE 5

PREFAȚĂ 11

ISTORIA ASTĂZI 46

Intelectualii francezi și structuralismul 46
Cantitativul în istorie 64
Istoricul și sursele sale 70
Istoricul și „faptele" sale 77
De la istoria-povestire la istoria-problemă 85
Istorie și etnologie 105

ISTORIA ÎN CULTURA CLASICĂ 115

Nașterea istoriei 115
O dublă tradiție 115
Secolul al XVIII-lea: un învățământ imposibil 119
Revoluția: ruptură și continuitate 126
Constituirea unei discipline 130
Autoritatea de magistru al secolului al XIX-lea 136
O pedagogie a cetățeanului 142
„Librăria" regatul Franței în secolul al XVIII-lea 145
Două legitimări istorice ale societății franceze
în veacul al XVIII-lea: Mably și Boulainvilliers 178
Civilizație și barbarie în concepția lui Gibbon 199

AMERICA ȘI IDEEA DEMOCRATICĂ 213

De la omul sălbatic la omul istoric: experiența americană în cultura franceză din secolul al XVIII-lea 213

Omul sălbatic 213

America văzută de lumea franceză 217

Sfârșitul „visului american" 222

America, teren de observații 225

Sistemul conceptual în „Despre democrație în America" 230

America lui Jimmy Carter: o metamorfoză a ideii de egalitate 272

PE MARGINEA ISTORIEI EVREIEȘTI CONTEMPORANE 288

Evreii și democrația franceză: unele cărți recente 288

Gershom Scholem și istoria evreilor 308

Israel și stânga franceză: neînțelegerea 315

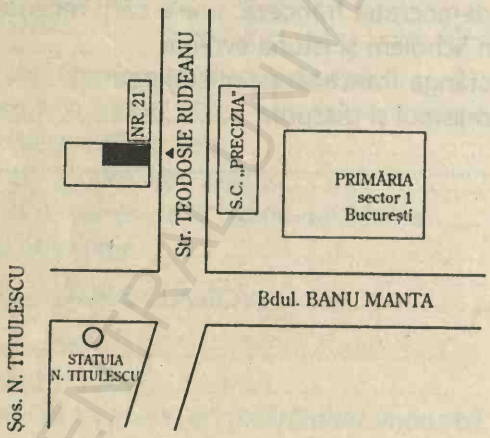
Israel, sionismul și diaspora 320

Note 331

BCUIASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Pentru comenzi şi informaţii
adresaţi-vă la:

Editura CORINT
Difuzare şi Clubul Cărţii
Str. Teodosie Rudeanu nr. 21
Sector 1, Bucureşti
Tel: 222.19.49, 223.19.28;
Fax: 222.40.34
E-mail: corint@dnt.ro



Format: 16/54 x 84
Coli tipo: 22

Tiparul executat la
Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et 6, Iaşi 6600
tel. 032-211225, 236368 fax. 032-211252

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dragi prieteni,

Avem plăcerea să vă invităm la **CLUBUL CĂRŢII CORINT.** COMPLETAŢI acest talon cu numărul exemplarelor dorite şi puneţi-l netimbrat în orice cutie poştală.

AVANTAJELE DE A FI MEMBRU AL CLUBULUI CĂRŢII CORINT:

- primiţi periodic catalogul apariţiilor editoriale;
- primiţi cărţile solicitate, prin poştă, direct la domiciliu, iar taxele poştale sunt suportate de editură;
- primiţi câte o carte cadou pentru fiecare nou membru pe care îl aduceţi în clubul nostru;
- dacă veţi comanda până la 30 de exemplare, beneficiaţi de o reducere de 10%;
- pentru comenzi mai mari de 30 de exemplare, beneficiaţi de o reducere de 15%;
- tirajele fiind limitate, acordăm prioritate membrilor **CLUBULUI CĂRŢII CORINT.**

Editura îşi rezervă dreptul de a face modificări de preţ, periodic.

Corespondenţă
Răspuns
CR
Se taxează
la destinaţie

DESTINATAR:

CLUBUL CĂRŢII
CORINT
CP 1 – 591
Cod poştal: 70700
Tel: (01) 222.19.49
Bucureşti

EXPEDITOR: *Nume:* .....

Adresa: localitate: ..... str: .....

nr: .....bl: .....sc: .....ap: ..... cod poştal: .....jud (sect):.....

☎ telefon: .....

Numele noului membru al Clubului Cărţii CORINT adus de tine:

.....

Menţionaţi ce domenii sau lucrări v-ar interesa să regăsiţi în apariţiile de la Editura CORINT:

.....

NR. EX.	TITLU	AUTORI	NR. PAG.	PREŢ
		C L I O		
	Dinamica capitalismului	Fernand Braudel	96	65 000
	Acordul Churchill–Stalin din 1944	Maria G. Brătianu	208	125 000
	Tentaţia tranziţiei	Adrian Pop	416	130 000
	Arta nazistă	Adelin Guyot, Patrick Restellini	248	125 000
	Cartagina sau Imperiul mării	François Decret	256	95 000
	Schimbarea socială într-o societate periferică	Daniel Chirot	312	65 000

NR. EX.	TITLU	AUTORI	NR. PAG.	PREŢ
MICROSINTEZE				
	Istoria arabilor - nr. 18	Dominique Sourdel	152	63 000
	Statul Israel - nr. 19	André Chouraqui	136	55 000
	Gulagul - nr. 20	Jean-Jacques Marie	144	60 000
	Al Doilea Război Mondial - nr. 21	Henri Michel	136	60 000
	Turnul Babel - nr. 22	Jacques Vicari	144	60 000
	Papa - nr. 23	Paul Poupard	136	65 000
	Celţii - nr. 24	Venceslas Kruta	144	67 000
	Alexandru cel Mare - nr. 25	Pierre Briant	152	70 000
	Istoria Elveţiei - nr. 26	Jean-Jacques Bouquet	184	80 000
	Hitler şi nazismul - nr. 27	Claude David	144	80 000
	Istoria Berlinului - nr. 28	Cyril Buffet	152	80 000
	Istoria Bulgariei - nr. 29	P. Pavlov, I. Ianev, D. Cain	192	75 000
	Istoria Parisului - nr. 30	Yvan Combeau	144	65 000
	Perestroika - nr. 31	Pascal Lorot	152	65 000
	Istoria Asiei - nr. 32	V. Cristian	208	90 000
	Mussolini şi fascismul - nr. 33	Paul Guichonnet	128	70 000
	Inchiziţia - nr. 34	Guy Testas, Jean Testas	144	75 000
	Secolul lui Augustus - nr. 35	Pierre Grimal	136	78 000
	Civilizaţia amerindiană - nr. 36	Claudi R. Cros	144	75 000
	Războiul de Şase Zile - nr. 37	Pierre Hazan	184	85 000
GEOPOLITICĂ ŞI GEOSTRATEGIE				
	Geopolitică şi geostrategie	Paul Claval	248	125 000
	Balcanii. Cultură şi geopolitică	Georgios Prevelakis	208	105 000
	Noul Război Rece. Lumea după Kosovo	Gilbert Achcar	104	95 000
	Tehnicile terorismului	Jean-Luc Marret	192	130 000
	Naţiuni şi naţionalisme	Serge Cordellier (coordonator)	184	120 000
	Crizele internaţionale. De la Beijing (1900) la Kosovo (1999)	Jean-Louis Dufour	240	130 000
OPERE FUNDAMENTALE				
	Invaziile. Valurile germanice	Lucien Musset	320	150 000
	Invaziile. Al doilea asalt asupra Europei creştine (sec. VII–XI)	Lucien Musset	256	140 000
	Tradiţia politică bizantină în Ţările Române...	Andrei Pippidi	400	150 000
	Un commonwealth medieval: Bizanţul	Dimitri Obolensky	528	250 000
ISTORIA ROMÂNIEI				
	Istoria României în texte	Bogdan Murgescu (coord.)	416	150 000
	Istoria României	M. Bărbulescu, D. Deletant, K. Hitchins, Ş. Papacostea, P. Teodor	496	170 000

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

BCUIAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Clio

Atelierul istoriei este o culegere de studii cu tematică diferită, care reflectă preocupările variate ale lui François Furet, de la problematica teoretică cu privire la istoriografie la realitățile lumii contemporane, de care istoricul se dovedește a nu fi străin.

Sub titlul *Istoria astăzi*, autorul discută locul structuralismului în gândirea franceză contemporană, principiile metodei cantitative și aplicarea ei la studiul istoriei, raportul dintre istoria-narațiune și istoria-idee, extinderea orizontului istoriografic prin întrepătrunderea dintre sfera istoriei și cea a etnologiei. Un alt grup de studii, intitulat *Istoria în cultura clasică*, e consacrat evoluției istoriografiei europene în tranziția de la *Renaștere* la *Epoca luminilor*.

În grupajul de studii intitulat *America și ideea democratică*, autorul încearcă să pătrundă realitățile lumii nordamericane actuale, îndeosebi evoluția contemporană a ideii de egalitate.

Ultimul grup de studii, *În jurul istoriei evreiești contemporane*, încearcă să descifreze câteva aspecte ale unei istorii deosebit de complexe, între care nu cel mai puțin însemnat este crearea statului Israel, produs al îmbinării unei idei religioase ancestrale cu un act de voluntarism contemporan.

ISBN: 973-653-305-0
9 789736 533051

BCUIASI/CE LIBRARY